

ISSN 3134-8440
eISSN 3134-8459

ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК
ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы

YASAWI STUDIES

«AZRET SULTAN» National Historical and Cultural Museum-Reserve
RSEREM
YASAWITANU Scientific center

ИССЛЕДОВАНИЕ ЯСАВИ

РГКП «Национальный историко-культурный музей-заповедник
«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Научный центр ЯСАУИТАНУ

Том 1, №1

Түркістан 2026



ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

Журнал 2025 жылдан бері басылып келеді.
Қазақстан Республикасы Мәдениет және
Ақпарат министрлігінде тіркелген.

Қайта есепке қою куәлігі: № KZ00VPY00140194
«Ясауи зерттеулері» журналы жылына 4 рет шығады

ISSN 3134-8440
eISSN 3134-8459



Редакция алқасы:

ДҮКЕНБАЕВ Нұрлан Мұсағалиұлы - "Әзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы директоры м.а. алқа төрағасы (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0009-0002-2791-9554>

МОЛЛАҚАНАҒАТҰЛЫ Сайпулла - "Әзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы, алқа төрағасының орынбасары (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8411-5977>

ТАСТАНБЕКОВ Мұрат Мейірбекұлы - т.ғ.к., қауымдастырылған профессор, "Әзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы директорының орынбасары (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0289-9024>

МУМИНОВ Әшірбек Құрбанұлы - т.ғ.д., профессор, IRCICA Бас директорының Орталық Азия бойынша кеңесшісі (Түркия).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3430-928X>

ҚОЖА Мұқтар Бахадырұлы - т.ғ.д., профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9619-7968>

КЕНЖЕТАЙ Досай Тұрсынбайұлы - филос.ғ.д., профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>

ЙЫЛДЫЗ Муса - профессор, Гази Университеті (Түркия).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5274-9481>

ӨГЕР Адем - профессор, Хаджи Бекташ Вели университеті, Филология факультеті, Түркі халық ауыз әдебиеті бөлімі (Түркия).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1278-2110>

ГҮЛТЕН Садуллах - профессор, Анкара Хаджи Байрам Вели университеті, Магистратура және докторантура институты (Түркия).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

ҮШЕНМЕЗ Емек - доцент, Ыстамбұл университеті, Түркі тілі және түркі диалектілері кафедрасы (Түркия).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4729-4491>

ТОСУН Неждет - профессор, Мармара университеті (Түркия).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7618-916X>

ХҮММӘТОВА Хураман Бәһмәнқызы - профессор, Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясының Низами Гәнжәви атындағы Әдебиет институтының Түркі халықтары әдебиеті бөлімінің бас ғылыми қызметкері (Әзірбайжан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5426-5766>

ЯМАН Али - профессор, Манас университеті (Қырғызстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5282-5686>

ДАҒЫСТАН Сердар - PhD, доцент м.а. Манас университеті (Қырғызстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1685-4890>

БАБАЖАНОВ Бахтияр Мирамович - т.ғ.д., профессор, Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясы Шығыстану институтының жетекші ғылыми қызметкері (Өзбекстан).

ORCID <https://orcid.org/0009-0003-6623-4125>

ЖАШПОРОВ Нурбой - ф.ғ.к., профессор, Әлішер Науаи атындағы Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен әдебиеті университеті (Өзбекстан).

ORCID <https://orcid.org/0009-0000-2380-398X>

ҚОРҒАНБЕК Болат Сағынбекұлы - ф.ғ.к., Л.Н.Гумилев атындағы Евразия университеті (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9190-4456>

ТҮЯҚБАЕВ Өмір Оразұлы - PhD, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің "Жазба жәдігер және рухани мұра" ғылыми-зерттеу орталығының жетекшісі (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3846-7426>

ҚЫДЫР Төрәлі Еділбайұлы - ф.ғ.к., доцент, ҚМДБ Ислам ғылыми-зерттеу институтының директоры, (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9549-256X>

ПРИМКУЛОВА Гаухар Жанкуловна - т.ғ.к., доцент, "Әзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9074-9458>

САЙФУНОВ Бауыржан Насырдинұлы - PhD, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Ясауитану ғылыми-зерттеу институты директоры (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8707-7075>

ТӨЛЕГЕН Мұхит Жылқайдарұлы - PhD, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8325-3278>

КӨШЕНОВА Гүлбану Мұхамеджанқызы - PhD, "Әзірет Сұлтан" Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығы (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8537-6490>

МЕЙІРМАНОВ Аманжол Досжанұлы - ФСДИ Философия орталығының аға ғылыми қызметкері (Қазақстан).

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6525-7320>

Мақала авторының көзқарасы редакцияның көзқарасын білдірмейді.

Авторлар қолжазбасы өңделеді және кері қайтарылмайды.

Редакция, баспа құрылтайшының мекен жайы:

161200 Түркістан қаласы, Өмір Темір, 53а
Телефон 8 (72533) 3-23-00,
E-mail: yasawicenter@gmail.com
Журналдың арнайы сайты:
journal-yasawicenter.com

1- бөлім

ЯСАУИТАНУ: ДІНТАНУ ЖӘНЕ ТЕОЛОГИЯ

Section 1

**YASAWI STUDIES: RELIGIOUS STUDIES AND
THEOLOGY**

Раздел 1

**ЯСАВИЕВЕДЕНИЕ: РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И
ТЕОЛОГИЯ**

Сайпулла Моллақанағатұлы 

«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
Ясауитану ғылыми орталығының басшысы, Қазақстан/Түркістан
e-mail: mollakanagatuly@gmail.com

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ ҚАБІРХАНА ЕСІГІНДЕГІ ЖАҢА ЭПИГРАФИКА: ЯСАУИ ЕСІМІ МЕН ЛАҚАПТАРЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің XIV ғасырлық қабірхана есігіне жүргізілген соңғы реставрация жұмыстары нәтижесінде анықталған жаңадан ашылған эпиграфикалық жазулар сараланады. Атап айтқанда, алғаш рет кесене есігінен Қожа Ахмет Ясауидің есімі нақты түрде көрінуі ғылыми жаңалық ретінде қарастырылады. Жазулардың мазмұны, стилі, тарихи және сопылық мәнмәтіні мәтіндік-тарихи әдіспен талданып, бұрын жарық көрген мәтіндермен салыстырмалы түрде қарастырылады.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, эпиграфика, кесене есіктері, реставрация, XIV ғасыр, сопылық, тарихи мәтін

Abstract. This article examines newly discovered epigraphic inscriptions revealed during the recent restoration of the 14th-century tomb doors of the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. Notably, for the first time, the explicit appearance of Khoja Ahmed Yasawi's name on the mausoleum door is considered a scholarly discovery. The content, style, historical, and Sufi contexts of the

inscriptions are analyzed using a textual-historical method and compared with previously published sources.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi, epigraphy, mausoleum doors, restoration, 14th century, Sufism, historical text.

Аннотация. В статье рассматриваются вновь выявленные эпиграфические надписи, обнаруженные в результате последней реставрации дверей мавзолея (гробницы) Кожы Ахмета Ясави, относящихся к XIV веку. Особое внимание уделяется факту впервые чётко прочитанного имени Кожы Ахмета Ясави на двери мавзолея, что представляет собой научное открытие. Содержания, стиль, исторический и суфийский контексты надписей анализируются с применением текстово-исторического метода и сопоставляются с ранее опубликованными источниками.

Ключевые слова: Кожа Ахмет Ясави, эпиграфика, двери мавзолея, реставрация, XIV век, суфизм, исторический текст

Кіріспе. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – XIV ғасырда Әмір Темір ибн Тарағай Барлас (Босворт, 2008: 232), Курекеннің бұйрығымен тұрғызылған, Орта Азиядағы сопылық мәдениеттің маңызды символына айналған сәулет-діни кешен. Тимуридтер империясының сәулет өнері ислам архитектурасына тән басты ерекшеліктердің бірі – геометриялық өрнектер мен көркем каллиграфия элементтерімен безендірілуімен сипатталады. Исламда адамның, жануарлардың бейнесін жасауға діни тұрғыдан тыйым салынғандықтан, көркемдік нақыш көбіне абстрактілі пішіндер мен жазбалар арқылы көрініс табады. Осы дәстүрдің жарқын мысалын қазіргі Қазақстан аумағында орналасқан Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің алдыңғы қасбетінде кездестіруге болады: мұнда геометриялық симметрия мен ислам каллиграфиясы үйлесімді түрде қолданылған (Carney, 2021). Бұл архитектуралық ескерткіш тек сәулеттік ерекшелігімен ғана емес, сондай-ақ ішкі-сыртқы эпиграфикалық жазуларымен де аса құнды. Бұған дейінгі зерттеулерімізде, Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі эпиграфикалық жазу мәтіндері түпнұсқа күйінде толық жарияланбай, көбінесе орыс тіліндегі үзінділер

етіп беріліп келгенін, олардың қатарында М.С.Бекчурин мен П.Н.Ахмеров және Н.И.Веселовский болғанын атап көрсеткенбіз (Муминов, Қожа, Моллақанағатұлы, Садықбеков, Нұрбеков 2013:19). Көрхана есігінің ою-өрнектері сүйекпен ерекше нақышталған. Есік жұқа темірмен қапталып, оған алтынмен жазулар түсірілген (Нурмухаммедов, 1980:11). Соңғы жылдары жүргізілген реставрациялық жұмыстар барысында бұрын оқылмаған, көзге түспеген кейбір эпиграфикалық мәтіндер қайта көрініп, ғылыми айналымға алғаш рет еніп отыр.

Атап айтқанда, Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі XIV ғасырда жасалған ағаш есіктердің бірінде бұрын ғылыми айналымға енгізілмеген, аса маңызды эпиграфиялық жазу анықталды. Бұл жазуда Қожа Ахмет Ясауидің есімі нақты әрі айқын түрде жазылған. Мұндай дерек – сопылық мұраны зерттеу мен тарихи тұлғаның кесенедегі орнына байланысты бұрынғы болжамдар мен жорамалдарды нақты тарихи мәтін арқылы қуаттайтын сирек құбылыс. Ясауидің есімі жазылған бұл ағаш есік – архитектуралық-көркемдік жәдігер ғана емес, сонымен қатар XIV ғасырдағы рухани таным мен саяси-мәдени ортаның Ясауи тұлғасын қалай қабылдағанын көрсететін тікелей айғақ. Бұл жазу – Қожа Ахмет Ясауидің тек халық жадындағы аңыздық тұлға емес, нақты тарихи кезеңде өмір сүріп, қоғамда ресми танылған рухани жетекші болғанын дәлелдейтін құжаттық сипаттағы дерек. Аталған эпиграфиялық мәтіннің табылуы – Ясауитану ғылымында бұрын зерттелмеген жаңа қырларды ашуға мүмкіндік береді. Бұл жазу арқылы біз XIV ғасырда-ақ Қожа Ахмет Ясауидің атымен байланысты сопылық ілімнің ресми дәрежеде құрметке ие болғанын, оның кесенесінің рухани маңызға ие ескерткіш ретінде мойындалғанын көреміз. Сондай-ақ, жазудың каллиграфиялық сипаты мен орналасу ерекшелігі оны кездейсоқ емес, арнайы ойластырылған, идеологиялық мақсатта жазылған мәтін ретінде қарастыруға негіз береді. Осы эпиграфиялық дерек Қожа Ахмет Ясауи туралы ғылыми дискурстағы маңызды мәселелердің бірі – оның тарихи нақтылығы мен сопылық мәртебесі жөніндегі пікірлерді нақтылауға жол ашады. Сонымен қатар, бұл жазу Ясауи кесенесінің сәулеттік құрылымындағы мәтіндер жүйесінің бір бөлігі ретінде қарастырылып, оның жалпы рухани-танымдық маңызын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Зерттеу нысаны және әдістері. Зерттеу нысаны ретінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің XIV ғасырлық ағаш есігіне түсірілген арабша эпиграфикалық жазулар алынды. Зерттеу барысында қолданылған әдістер: Эпиграфикалық талдау: жазудың стильдік, формалық ерекшелігін сипаттау; Палеографиялық салыстыру: жазу типін XIV ғасырдағы басқа жазулармен салыстыру; Мәтіндік талдау: жазба мазмұнын филологиялық тұрғыдан қарастыру; Тарихи-контекстуалдық талдау: жазу мазмұнын сопылық философия, тариқат мұрасы аясында түсіндіру.

Жаңадан ашылған эпиграфикалық жазулардың сипаттамасы. Реставрация кезінде тазарған есік беттерінен бірнеше жол арабша сулс және насх стиліндегі жазулар көрінді (Қрым, 2025:60). Солардың бірі (1-сурет):

... روحه الله قدس اليسوي احمد شيخ الاوليا برهان و الاتقيا سلطان ...

Қазақ тіліндегі аудармасы: ... Сұлтан ул-атқма (тақуалардың сұлтаны) уа Бурхан ул-аулиа (және әулиелердің дәлелі) Шайх Ахмет әл-Ясауи қаддасалаху рухаху... (Алла оның рухын киелі қылсын) деген жол. Бұл жазу бұрын-соңды кесене мәтіндерін нақты оқылып, тәркелмеген болатын. Бұған дейін жарық көрген еңбектерде есік жазулары өте үстірт сипатталған немесе толық тозған деп танылған.

Аталған мәтіндегі سلطان الاتقيا و برهان الاوليا شيخ احمد اليسوي قدس الله روحه тіркесі – Қожа Ахмет Ясауи есімінің тұлғалық, тариқаттық және тарихи маңызды бар дерек екенін көрсетеді. Мұнда Ясауи «шейх» деп аталып, «Сұлтан ул-атқма (тақуалардың сұлтаны)» және «Бурхан ул-аулиа (әулиелердің дәлелі)», «қаддаса

рухаху...» (рухына қасиет дарыған болсын) деген сопылық формулаларымен мадақтаған. Бұл формулалар көбінесе тариқат шейхтеріне ғана қолданылған

1-сурет Қабірхана есігінің маңдайшасындағы жазу



Тарихи-мәтіндік және сопылық мәні бар мәтін. Аталған эпиграфиялық мәтін өзінің тарихи-мәтіндік және сопылық мазмұнымен ерекше құнды. Ол Қожа Ахмет Ясауидің кесенесіндегі орнының тек жәй бір тарихи тұлға ретінде емес, рухани көшбасшы, тарихат шейхы ретіндегі биік мәртебесін білдіретінін айқын көрсетеді. Мұндағы мәтін – Ясауи ілімінің XIV ғасырдағы идеологиялық және рухани кеңістікте респи танылғанының айғағы. Біздің пайымымызша, бұл жазудың бастапқы бөлігінде дәстүрлі ислам-сопылық эпиграфикасында жиі кездесетін «Хазихи раузату...» («Бұл – рауза шәріп», яғни «қасиетті кесене», немесе «қасиетті қабір орны») деген тіркес болған болу мүмкін. Бұл тіркес Ясауи қабірінің тек жерленген орын емес, киелі, тіркестер көптеген исламдық кесенелерде, әсіресе сопылық ілім өкілдерінің мазараларында кеңінен кездеседі. Ясауи кесенесінде сақталған басқа да мұралар мен экспонаттар да бұл жазудың мазмұндық құрылыммен сабақтас екенін байқаймыз.

Мысалы қабірхана (рауза шәріп) есігінің төбесіндегі қабырғаға орнатылған керамикалық тас тақтаның биіктігі 60 см, ені 170 см. Тас тақтада сүліс қолтаңбасымен екі жол жазу жазылған.

Арабша мәтін:

امر بعمارة هذه الروضة الشريفة الامير الاعظم مالك رقاب الامم المختص بعناية الملك الرحمن امير تيمور كوركان بن امير تراغاي بن امير بركل بن امير انجيل بن امير قراجار اعز الله تعالى ملكه و سلطانه

Қазақ тіліндегі аудармасы: Бұл Рауза шәріптегі салуға Әмір Ағзам, көп елдің тізгінін ұстаған, Рахымды Патшаның (Тәңірдің) айрықша қамқорлығын иеленуімен Әмір Темір Көреген бин Әмір Тарағай бин Әмір Беркел бин Әмір Ілінгір бин Әмір Іжіл бин Әмір Қаражар бұйрық берді, Алла Тағала оның билігі мен патшалығын мәңгілік етсін (Муминов, Қожа, Моллақанағатұлы, Садықбеков, Нұрбеков 2013:137)!

Мұндағы «рауза аш-шарифа» ұғымы – сопылықта тек бейіт немесе мазар ғана емес, рухани деңгейді құрметтеудің белгісі. Сонымен қатар, «қаддаса рухаху» формуласы оның рухани шежіре бойындағы орны мен ұлықтығын көрсетеді. Жазу тек эстетикалық немесе құрылымдық элемент қана емес, қасиетті кеңістіктің мағыналық белгісі ретінде де қызмет атқарады. Яғни бұл есік арқылы кесенеге кіретін адам Ясауиді рухани шейх, тариқаттың иесі ретінде мойындап кіреді деген түсінік бар. Жалпы алғанда, эпиграфикалық мәтіндер – сопылық танымда тек ақпараттық сипат

кана емес, рухани символдық мағына да иеленеді. Мұндай мәтіндер арқылы кесене кеңістігі рәміздік деңгейге көтеріліп, зиярат мәдениетіндегі киелі кеңістік ретінде қалыптасады. Ясауидің кесенесі де дәл осындай жүйеге негізделген: жазулар арқылы оның рухани статусы мен сопылық миссиясы бекітіліп, кейінгі ұрпаққа жеткізілген. Осы тұрғыдан қарағанда, бұл жазу – тек тарихи дерек емес, сонымен қатар Ясауи жолының сопылық танымда кеңістіктік көрініс табу үлгісін айғақтайтын құнды мәтін. Ол арқылы XIV ғасырдағы діни-сопылық санада кесене тек мазар емес, шейхтың рухани мектебінің орталығы, тариқаттың киелі символы ретінде орныққанын байқаймыз.

Бұрынғы деректермен салыстыру. Бұл жазу 2013 жылы қайта басылған «Қожа Ахмет Ясауи кесенесі» деп аталатын еңбекке ендірілмеген. Кейбір жалпы сипаттамаларда есік жазуы «қатты бүлінген» деп айтылғанымен, нақты мазмұны берілмеген. Сондықтан бұл деректің бұрын жарық көрмеген, алғашқы ғылыми тіркеуі ретінде ұсынылуы – жаңалық саналады.

Қорытынды. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі XIV ғасырлық қабірхана есігінен табылған жаңа жазу – Ясауи тұлғасының сопылық мәртебесін нақты тарихи мәтінмен айғақтайтын, осыған дейін ғылымда белгісіз болып келген ерекше дерек. Бұл эпиграфикалық жазу – Ясауи ілімінің тек ауызша-рухани ғана емес, материалдық-архитектуралық кеңістікте де орнығып, көрініс тапқанын дәлелдейтін құнды куәлік. Жазудағы мәтін мен қолданылған каллиграфиялық стиль, сондай-ақ оның орналасқан орны – барлығы да Ясауи ілімінің XIV ғасырда-ақ институционалдық сипат алғанын және оның сопылық мәртебесінің қоғамдық деңгейде ресми танылғанын көрсетеді.

Бұл жаңалық тек эпиграфика саласына ғана емес, тұтас Ясауитану ғылымына серпін беретін, тың бағыттарды қалыптастыруға негіз бола алатын маңызды табыс. Атап айтқанда, сопылық ілім мен архитектуралық кеңістіктің өзара байланысын зерттеу, жазбалардың идеялық-мазмұндық құрылымын талдау, сопылық мәтіндердің тарихи контексте кеңістіктік бейнеленуін зерделеу секілді жаңа зерттеу бағыттарына жол ашылады. Сонымен қатар, бұл жазу Ясауи ілімінің кеңістіктік-мұралық жүйесі туралы қазіргі ғылыми түсінігімізді тереңдетуге, дәстүрлі діни танымның құрылымын қайта қарастыруға мүмкіндік береді. Осылайша, табылған жазу – Ясауи дүниетанымының кең ауқымдағы ықпалын дәлелдейтін, тарихи-мәдени мұраның маңызды бір бөлігі ретінде бағаланады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Rob Carney, Timurid Architecture and the Timurid, Renaissance [/https://architectureofcities.com](https://architectureofcities.com)
2. Босворт К.Э. Мұсылман әулеттері. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 424 б.
3. Қожа Ахмед Яссауи мавзолейі = Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясеви = The mausoleum of Hodja Ahmed Yasevi [Мәтін] : альбом / Н.-Б. Нұрмұхаммедов ; [ағылшын тіліне аударған К. Кук ; редакторлары: Е. Мекежанов [ж.б.] ; көркемдеген В. Григорьева ; Қазақ ССР министрлігі]... – Алматы : Өнер, 1980. - 36, [160] б.
4. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. Mausoleum of Khja Ahmad Yasawi / Құрастырушылар: Ә.Қ.Муминов, М.Б.Қожа, С. Моллақанағатұлы, М.Ж. Садықбеков, Ж.М. Нұрбеков. – Алматы: «Эффект» ЖШС, 2013. 208 б., қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде.
5. Материалы: Консервация двери Ходжи Ахмеда Ясави – как сохранение шедевра тимуридской эпохи, Дверь к святому, Научно-реставрационная лаборатория Остров Крыма, 2025 г.

Автор туралы:

Сайпулла Моллақанағатұлы - «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығының басшысы, Қазақстан/ Түркістан

About the author:

Saipulla Mollakanagatuly - Head of the Yasawi Studies Research Center of the Hazret Sultan National Historical and Cultural Museum-Reserve Kazakhstan/ Turkestan

Об авторе:

Сайпулла Моллақанағатұлы - «Руководитель научного центра ясауиеведения Государственного историко-культурного музей-заповедника «Азрет Султан», Казахстан/Туркестан

ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ. YASAWI STUDIES. ИССЛЕДОВАНИЕ ЯСАУИ.

«ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК
ЯСАУИТАНУ ҒЫЛЫМИ ОРТАЛЫҒЫ

<https://journalyasawicenter.com>
ISSN 3134-8440 eISSN 3134-8459

Батырхан Болатбек Шәденұлы 

Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, жетекші ғылыми қызметкер, PhD,
Қазақстан/ Алматы
e-mail: bolatkazakh@gmail.com

ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ ТҮРКІЛІК ИСЛАМДАҒЫ ОРНЫ

Аңдатпа. Түркілер исламды тек сыртқы формада емес, өздерінің бай рухани-мәдени дүниесімен қабылдап, оны жергілікті болмыспен үндестіре білді. Осы үдерісте аса көрнекті тұлға, түркілік сопылықтың негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи ілімінің алар орны ерекше. Оның ілімі тек діни бағыт емес, сонымен қатар мәдени, философиялық және әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылады. Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Бұл мақалада Ясауи ілімінің түркілік исламдағы орны, оның ерекшеліктері мен ықпалына талдау жасалады.

Кілт сөздер: Ясауи ілімі, сопылық, түркілік ислам, Орталық Азия, ислам тарихы, исламдық руханият

Abstract. The Turks accepted Islam not only in its external form, but also together with its rich spiritual and cultural world, integrating it into the local identity. In this process, the teachings of the outstanding figure, the founder of Turkic Sufism Khoja Ahmed Yasawi play a special role. His teachings are a harmonious synthesis of the Turkic worldview and the Islamic religion. Thanks to this teaching, the Turkic peoples accepted Islam in accordance with their mentality and spiritual

traditions. Yasawi's teachings are considered not only as a religious trend, but also as a cultural, philosophical and social phenomenon. This article analyzes the place of Yasawi's teachings in Turkic Islam, its features and influence.

Keywords: Yasawi's teachings, Sufism, Turkic Islam, Central Asia, history of Islam, Islamic spirituality

Аннотация. Түркілер исламды тек сыртқы формада емес, өздерінің бай рухани-мәдени дүниесімен қабылдап, оны жергілікті болмыспен үндестіре білді. Осы үдерісте аса көрнекті тұлға, түркілік сопылықтың негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи ілімінің алар орны ерекше. Оның ілімі тек діни бағыт емес, сонымен қатар мәдени, философиялық және әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылады. Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Бұл мақалада Ясауи ілімінің түркілік исламдағы орны, оның ерекшеліктері мен ықпалына талдау жасалады.

Аннотация. Түркілер исламды тек сыртқы формада емес, өздерінің бай рухани-мәдени дүниесімен қабылдап, оны жергілікті болмыспен үндестіре білді. Осы үдерісте аса көрнекті тұлға, түркілік сопылықтың негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи ілімінің алар орны ерекше. Оның ілімі тек діни бағыт емес, сонымен қатар мәдени, философиялық және әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылады. Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Бұл мақалада Ясауи ілімінің түркілік исламдағы орны, оның ерекшеліктері мен ықпалына талдау жасалады.

Аннотация. Түркілер исламды тек сыртқы формада емес, өздерінің бай рухани-мәдени дүниесімен қабылдап, оны жергілікті болмыспен үндестіре білді. Осы үдерісте аса көрнекті тұлға, түркілік сопылықтың негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи ілімінің алар орны ерекше. Оның ілімі тек діни бағыт емес, сонымен қатар мәдени, философиялық және әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылады. Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Бұл мақалада Ясауи ілімінің түркілік исламдағы орны, оның ерекшеліктері мен ықпалына талдау жасалады.

Аннотация. Түркілер исламды тек сыртқы формада емес, өздерінің бай рухани-мәдени дүниесімен қабылдап, оны жергілікті болмыспен үндестіре білді. Осы үдерісте аса көрнекті тұлға, түркілік сопылықтың негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи ілімінің алар орны ерекше. Оның ілімі тек діни бағыт емес, сонымен қатар мәдени, философиялық және әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылады. Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Бұл мақалада Ясауи ілімінің түркілік исламдағы орны, оның ерекшеліктері мен ықпалына талдау жасалады.

Ключевые слова: учение Ясауи, суфизм, түркий ислам, Центральная Азия, история ислама, исламская духовность.

Кіріспе. Ислам діні түркі халықтарының тарихында терең із қалдырған, олардың дүниетанымы мен рухани өміріне зор ықпал еткен діндердің бірі болды. Қожа Ахмет Ясауи (1103-1166) – Орталық Азияда сопылық ілімді кеңінен таратқан, түркі халықтарының исламды қабылдауына елеулі әсер еткен тарихи тұлға. Ол сопылықты шариғат, тариқат, мағрифат, хақиқат сатыларымен сипаттай отырып, адамның рухани кемелдену жолын көрсетті. Оның «Диуани Хикмет» еңбегі – түркілік сопылықтың басты жәдігері ретінде бағаланады. «Диуани Хикмет» – ислам сопылық ілімін түркі халқының тілі мен түсінігіне бейімдеп жеткізудің айқын үлгісі болып табылады

(Сүйіншәлиев, 1997). Ахмет Ясауиді «Диуани хикмет» деп аталатын хикметтер жинағы үшін көне түрік шайырларының бірі, әрі жергілікті халықтың әдет-ғұрпына сопылық ықпалымен бейімделген ислам дінін таратуда аса зор рөл атқарған ғұлама ретінде танымыз. Хикмет – түркі поэзиясына тән формада жазылған, бұл түркі халқының поэтикалық мәдениетін ислам дінінің насихатына тиімді қолданудың үлгісі болды. Түркілердің мәдени жадында Орталық Азиядағы түрік әдебиетінің және ұлы даладағы түркі-исламның бастамашысы ретінде ол түріктілі халықтардың баршасына ортақ аңыздық баба ретінде алға шығады (Zarcone, 2000: 2). Кейбір ғалымдар Ясауидің діни-рухани және ғылыми-ағартушылық қозғалыс жолындағы күрескерлігіне айрықша маңыз береді. Оның тарихи шығармаларда кездесетін атақ-мәртебелері – Хәдрәт-е солтан («Әзіреті сұлтан»), Пир-е Торкестан («Түркістан пірі»), Солтан-е торк («Түрік сұлтаны»), Сұлтан әл-‘арифйн («Мистиктер сұлтаны»), Ахмәд-е сани («Екінші Ахмет»), Құтб әл-әқтаб («Құтыбтардың құтыбы»), Шейх әл-мәша’йх («Шайқылардың шайқысы»), Шаһеншаһ («Шаһтардың шаһы»), Астанех-йе сә’адәт («Бақыт табалдырығы») (Kenjetau, 2003: 223).

«Диуани хикметте» жинақталған поэзиялық шығармаларды сопылық дәстүр шеңберінде «хикмет» деп атайды. Құранның алғаш түскен аяттарында ұшырасатын хикмәһ (араб.: *حكمة* – «даналық», «білгелік») сөзі сопылық терминологияда Мұхамбет пайғамбардан жеткен ілімді, яғни оның сүннетін, өсиеттерін, уағыздарын тұспалдайды және «ақиқатты, иләһи сырларды тану, болмыстардың бар болғандағы мақсатын түсіну, себеп пен салдар арақатынасынан Құдайдың қалауын ашу» деген мағынада қолданылады (Kara, 1998: 518–519). Түркі әлемінде Ахмет Ясауи тұлғасына теңдестірілетін «хикмет» концептісін – исламды жаңадан қабылдап жатқан түркілерге ислам принциптерін, шарифат нормаларын, сүннет амалдарын, сопылықтың егжейлері мен ерекшеліктерін, тариқаттың әдеби мен ритуалдарын үйрету және түсіндіру үшін жазылған шығарма деп түсінеді (Güzel, 2015: 629).

«Диуани хикмет» – түркі-ислам әдебиетінің «Құтты біліктен» кейінгі көне үлгісі. Түрік тілі мен әдебиетіне қатысты шығармалар өте сирек жазылған кезеңге тиесілі болғандықтан, оның тіл тарихы мен әдебиет тарихындағы маңызы орасан. Ол түрік (түркі) әдебиетінің ең маңызды ескерткіші саналуға тиіс, өйткені «Диуани хикмет» – ежелгі халық әдебиетінің көптеген элементін (яғни көне ұлттық пішіндер мен метрлерді) алып, солар арқылы исламдық рухты жеткізген алғашқы шығарма (Körpülü, 1993: 119–120).

Түркілік исламның негізін қалаған Ахмет Ясауи түркі халықтарының рухани құндылықтары мен діни тәжірибесін қалыптастыруда айрықша маңызды рөл атқарды. Оның мұрасы түркі мәдениетінің діни аспектіде нығаюына және сақталуына орасан ықпалын тигізді. Түркілік ислам түркі халықтарының рухани өмірінде, олардың мәдени бірегейлігін қалыптастыруда маңызды орын алады. Ахмет Ясауи мен оның ізбасарларының ілімдері мен тәжірибелері арқылы түркі халықтарының ортақ діни және мәдени негіздері нығайып, олардың рухани байланысы күшейе түсті. Бүгінгі таңда Ясауи ілімі радикализм мен діни экстремизмге қарсы тұра алатын рухани иммунитет ретінде бағаланады. Оның іліміндегі мейірімділік, сабырлылық, Аллаға деген сүйіспеншілік секілді құндылықтар қазіргі қоғам үшін өзектілігін жоғалтқан жоқ. Түркістан қаласында Қожа Ахмет Ясауи есімімен аталатын университеттің және оның мұрасын зерттеуге арналған ғылыми орталықтардың құрылуы – Ясауи мұрасының жаңаша бағаланып, қайта жандануының айғағы.

Ясауидің түркілер тарихындағы маңызы ерте түріктілі шайырлығымен шектелмейді. «Өзі» мен «өзге» категориясы тұрғысынан оны сопылықтың түркілерге бейімделген нұсқасын жасау арқылы, Әлішер Науаи (1441-1501) секілді, парсы мәдениеті ықпалында кетпеу үшін түрік мәдениетін көтеруге қызмет еткен ұлтшыл ретінде қарастырады. Ясауиге дейінгі сопылық тариқаттарды қабылдаған түркілер парсы мәдениетіне жұтылып кететін (Körpülü, 1993: 114). Түркілік сопылық жолын

қалыптастырған Ясауи, осылайша, түркі халықтарының әдет-ғұрыптарымен синтезделген халықтық исламның жаршысына айналды (Осак, 2002: 65).

Түрік тарихшысы А. Ожак түркі халықтары тарихында исламның әлеуметтік-мәдени өмірінің екі аспектісін бөліп қарастырған: 1) кітаптық принциптер қатаң сақталған, мәдениет пен өнердің жоғары үлгісін көрсеткен «қалалық ислам»; 2) далалық және ауылдық аймақтардағы халықтың тарихи тегіне негізделген, олардың бұрынғы мифтік сенімдерімен, культтерімен синтезделген «халықтық ислам» (Осак, 2002: 15–16). Ясауи көшпелі және жартылай көшпелі түрік тайпаларының мәден ортасына, олар қалыптастырған әлеуметтік-экономикалық құрылымға – көне тайпалық салт-дәстүрлер біршама деңгейде сақталатын – жаңа исламдық модельді сәйкестендірген. А. Ожактың көзқарасынша, Ахмет Ясауи ислам дінін ирандық сопылық арқылы електеп, оны Орталық Азияның буддалық, шамандық, манихейлік мәдениеттерін тұтынатын көшпелі және жартылай көшпелі тайпаларына ыңғайлап, оларға түсінікті жолдармен жеткізген (Осак, 2002: 32–35). Бұл тұрғыда оның исламға және түркі халықтарының мәдениетіне сіңірген еңбегі түркілер арасында тараған әйгілі мақалдан көрініс табады: «Мадинада – Мұхамбет, Түркістанда – Қожа Ахмет».

Ясауи ілімі ислам дінін түркілік таныммен, дәстүрмен ұштастырды. Ол дәстүрлі түркілік руханият – тәңіршілдік пен шамандықтың белгілі элементтерін терістемей, оларды исламның рухани тереңдігімен алмастыра отырып, бейімдеді. Ясауи сопылықты тек медитация немесе зікір салу ғана емес, күнделікті өмір салты, мінез-құлық мәдениеті ретінде қарастырды.

Ясауидің білім алуы аясы, өскен ортасының сол кездегі тарихи-әлеуметтік жағдайына келер болсақ, бұл мәселеде де нақты деректер жоқтың қасы. Әрине, сол кездегі түріктердің орналасқан Отырар, Исфиджаб, Баласағұн, Ясы, Сабран, Сығанақ, Шаш, Сүткент, Женд, Весиж, Кудур, Шилжи, Отлук, Өзкент сияқты т.б. Мәуреннахр қалаларындағы араб жаулаушылары мен миссионерлерінің әрекеттері алғашында (IX) саяси сипат иеленсе, X ғасырдан былай қарай түбегейлі дін таратуға бағытталды. Медресе, текке сияқты тәлім ордаларының орнығуымен бірге қоғамда моральдық принциптер, сонымен қатар экономика мен сауданың дамуына негізделген жаңа мемлекеттік сипаттағы жүйелер қалыптаса бастады. Әрбір қалада, елді-мекенде мешіттер, медреселер мен теккелер бой көтерді. Қоғам шарифат негізінде жүйеленіп, әлеуметтік, этико-психологиялық, экономикалық қарым-қатынас орныға бастады (Кенжетәев, 2007: 11).

Исфиджаб (кейінгі Сайрам) қаласының халқы Ясауи дүниеге келмей тұрып 100-150 жыл бұрын исламды қабылдаған. Олар ислам дінімен Мо'тәсем халиф (833–842) тұсында танысып, Саманилер (819–1005) кезінде мұсылман атанды. 960 жылдары Шаш пен Фараб (кейінгі Отырар) арасындағы 200-ге жуық ауыл исламға өтсе, X ғасырдың бірінші жартысына қарай Қашқар мен Баласағұн аймағы дінге кірген. Исфиджаб пен Ясы қалалары да осы кезеңдерде ислам тараған аумаққа енді. Исфиджаб қаласы Самани билеушісі Есма'ил бен Әхмәдтің (892–907) немере ағасы Нух бен Әсәд (838–840) тарапынан жаулап алынған болатын. Рибат Сайрам қаласының сол кездегі Аббасилер халифатының шекарасы екендігін білдірсе, екінші жағынан, сол жердің исламға кіргенін білдіреді. Рибаттар саяси стратегиялық функциядағы жиһад орталығы болса, кейіннен бұл функциясы өзгеріп, оның орнын тариқаттар, теккелер мен зауиялар алды. Исфиджабта исламдық фикх мектебінің ханафи мазхабының ондаған өкілдері болған. Ясауи ілімінің қалыптасуы осы тарихи-әлеуметтік, саяси шарттарға байланысты дамығанын айтуға болады. Дегенмен осы мәселе төңірегінде Ясауитану саласында нақты зерделенбеген зерттеулер үсті-үстіне қордаланып келеді. Оның ең басты себебі, тегінде, аналитикалық талдаулардағы әдістемелік, материалдық әлсіздік болса керек.

Ясауидің алғашқы шәкірті – Арыстан Бабтың ұлы Мәнсур ата, екіншісі – Сейед ата Хуарезми; үшіншісі – Сүлеймен Бақырғани (1091–1186). Ясауидің ең беделді шәкірті – осы Сүлеймен Бақырғани жайында Хосейн Ва'ез Кашефидің (1461–1504)

Рәшәхат 'әйн әл-хәйят деген кітабында айтылады. Сүлеймен Бақырғанидың «Бақырған кітабы», «Ақырзаман кітабы» және «Мариям кітабы» сияқты мұралары Орта Азия мен Еділ, Орал аймағында кеңінен танымал (Кенжетаев, 2007: 115). Еңбектеріндегі негізгі тақырыптар – сопылық халдер, хикмет сөздер категориясы оның Ясауи дәстүрінің мирасшысы екенін аңғартады. Сүлеймен Бақырғани мұрасында «Диуани хикметтің» рухы жанданып, жалғасын тапқандықтан, Ф. Көпрүлү оны «Ясауидің хикмет дәстүрін жалғастырушысы һәм жаңғыртушысы» деп бағалаған (Köprülü, 1991: 146–147).

Ясауи мәдениетінің жалғасуы мен таралуы Зеңгі бабаның тарихи қызметімен байланысты. А. Беннигсонның айтуынша, Ясауидің Шопан Ата және Қара Баба атты шәкірттері болған (Bennigsen, 1988: 363). Ясауидің шәкірттері жөнінде Ф. Көпрүлү: «Сопылардың биографиясы берілген еңбектерде Ирак, Хорасан және Мәуреннахр сопыларынан басқа түрік шайқылары деп аталып жүрген сопылардың бәрі – Ясауия тариқатының шайқылары», – дейді (Köprülü, 1991: 147). Ясауи ілімі мен хикмет дәстүріні Дешті Қыпшақ даласында, Түркімен Үстүрт бөлігінде, Әзірбайжан Каспий маңында, Анадолы, Балх, Герат, Үндістан және Ауғанстан өңіріне дейінгі кең алқапты қамтыған. «Науаи, Фузули, Мақтұмқұлы, Юнус Әміре, Мевлақұлы мұраларын оқи отырып Ясауи дүниетанымын, дәстүрін, тілі мен ділін, жалпы дәстүрлі түркілік сопылық рухты көруге болады (Кенжетаев: 2007: 116).

Ясауидің Диван-е хекмәт, Мират әл-құлуб, Фәқрнамеһ сияқты мұраларынан оның ілімінің мәні мен маңызын анықтауға болады. Ясауи сопылық ілімінің, дүниетанымы мен философиясының желісін моралдық- этикалық және сопылық хикмет деп жіктеуге болады. Ясауи ілімінің парасат бөлімі адамның адамгершілік (ахлақи) мәртебесіне және «кемел адам» дәрежесіне жету мәселесін қарастырады.

Ахмет Ясауи өмір сүрген кеңістік мен уақыт – түріктердің төрт ғасыр бойы исламмен танысып, кейде бүтіндей қауым болып дінге кіре бастаған кезең. Әуелде Аббаси халифаты билігіне қарасты Тұлын (868–905), Саж (890–929), Ихшидилер (935–969) сияқты жартылай тәуелсіз түрік саяси биліктері, артынша 922 жылы исламды қабылдаған Еділ-Бұлғар хандығы, 944/945 жылы исламды қабылдаған Қарахан (840–1212) билігі, Ғазнауилер (963–1186), Селжүктер (1038–1194) және Хорезмшах (1092–1221) сияқты өте маңызды түрік-ислам мемлекеттерінің пайда болып, Ясауиге дейінгі төрт ғасыр нәтижесінде тамыры тереңінен келе жатқан дәстүрлі түркілік мәдени құндылықтар исламдық өркениет қабаттарымен синтезделіп, жаңа түркі-ислам мәдениеті қалыптаса бастаған (Кенжетаев, 2007: 116).

Ясауия тариқаты – түркі сопылық дүниетанымының негізгі ұстындық ерекшеліктерін бойына сіңірген жалпы ислам сопылығының ажырамас бөлігі. Тариқаттың қалыптасу кезеңінің алғашқы тарихи, діни, саяси алғышарттары ХІ ғасырларға дейінгі түріктердің мұсылман кеңістігі ішіндегі әр түрлі ағымдардың пайда болуымен қатар жүріп жатқан Ислам Аббаси халифатынан тәуелсіз жекелеген саяси биліктердің қалыптасу дәуіріне сай келеді.

Бұл кезеңді Ясауия тариқатының қалыптасу кезеңі деп, екінші кезең ретінде де Ясауидің өмір сүрген дәуірі мен Алтын Орданың құрылуы арасындағы Түркістан сопылық дүниетанымы мен тариқаттардың даму дәуірі ретінде қарауға болады.

Ясауия тариқатының қалыптасуында белгілі бір танымдық және феноменологиялық факторлар болды. Түріктердің алғаш Ясауия тариқаты арқылы ислам дінін таңдауындағы ықпалды себептері мен негізгі алғышарттарын «дін-адам-қоғам» кеңістігінен іздеуіміз керек. Түріктер исламды алғашқыда тікелей арабтардан емес парсылардан танып білді. Осы тұрғыдан қарағанда сүннилік, шиғалық, сопылық ағымдарының түріктердің өзіндік түркілік мұсылмандық болмысқа ие болуында маңызды ролі бар. Қалай дегенмен ислам VIII ғасырда Хорасан мен Батыс Түркістанда, ескі діндердің феноменологиялық ұстындары негізінде сопылық мұхитында еріп түркілерге енді. Нәтижеде түрік мұсылмандығының ең маңызды ерекшеліктерінің бірі

болып табылатын сопылық дүниетаным қалыптасты. Түркілік мәдени қабаттарындағы мұсылмандықты қабылдау құбылысы Ахмет Ясауи атымен егіз аталуының негізгі себебі де осында жатыр. Бұған қоса сол дәуірдегі Ислам өркениетінің материалдық-рухани тұрғыдан басқа мәдениеттерге қарағанда үстемдігі, ислам дінін қабылдаудағы түркілердің дәстүрлі дүниетанымындағы Көк Тәңірі сенімі, құрбан шалу ритуалдары, рухтың мәңгілігі, этикалық-моральдық түсініктеріндегі алып-ерендік, батырлық, әділет құндылықтарының ескі түрік төресіндегі орны, олардың жауынгерлік рухы сияқты құбылыстар мен ұғымдардың Ясауи іліміндегі тек Тәңірі, құрбан, рухтың өлімсіздігі, ақырет түсінігі, исламдағы жауанмәрттік ахлақы, әділет, және ішкі жиһад ұғымына формалық жағынан ұқсас болатын. Түріктер мұсылман болған соң тарихын, мәдениетін исламдық рухпен қайтадан қалыптастырды. Олар этникалық шығу тегін семидтік дүниетанымға негіздеп, Нұх пайғамбардың ұлы Жаппас (Яфес) тұқымына тірейді. Көптеген түрік отбасы өздерін Али, кейде пайғамбардың сахабалары арқылы Пайғамбарға «генетикалық» тұрғыдан байланыстырды. Бұл түсініктен де ескі түркілік дүниетанымдағы ұстындар, категорияларды көруге болады. Әйтпесе, мұсылман болу, қан, тек, генге емес, рухқа байланысты екендігі Құранда анық көрсетілген. Сопылық ағымның таралу процесі нәтижесінде дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы қам және озандардың орнын «баба, ата» сияқты дәруіштер алды. Дәстүрлі түркілік дүниетанымның негізі сыршылдық (мистикалық) дін екендігін ескерсек, сопылық дүниетанымның түрік мұсылмандығының ең маңызды ерекшелігін қалыптастырудағы себептерін ұғыну қиынға соқпаса керек. Бұл құбылыстың табиғилығын дін феномонологиясы тұрғысынан діндердің таралуындағы ескі ұстындардың (археотип) толығымен жойылмайтындығын, жаңалар сол ұстындар, құндылықтар, түсінік, ұғымдар негізінде өз орнын табатындығынан көруге болады. Көбінесе діндерде ескі ұстындар мистикалық институттармен тұтастанып, «халық діндарлығы» түрінде тіршілігін жалғастырады. Бұл барлық әлемдік діндерде кездесетін құбылыс. Осы құбылыстың көрінісін қожа Ахмет Ясауидің сопылық-моральдық ілімінен көруге болады. Оның «құрма» символизмі арқылы Мұхамбет пайғамбарға байлануы, өмірін пайғамбар өміріне ұқсатуға тырысуы, пайғамбарға ұқсаудың ишараты ретінде ұлының атын Ибрахим қоюы, оның жасына келгенде тірідей «жерасты-мешітіне», яғни қылуатке түсуі – осының бәрі оның іліміндегі исламды көшпелі түркілерге жаюдағы ең маңызды әдістемелік әрі құбылыстық ерекшеліктер.

Ясауи ілімі түркі дүниесінде кеңінен таралып қана қоймай, тарихи-мәдени кеңістіктің бөлінбейтін бір бөлігі ретінде парсы сопылық әдебиеті мен тарихи деректерінде де өз ізін қалдырды. Ахмет Ясауи өзінің рухани шежіресінде (силсиласында) Әли ибн Әбу Талибтен бастап Баязид Бистами, Жұнайд Бағдади, Хожа Юсуф Хамадани сынды парсы текті немесе парсы тілді сопылар арқылы жалғасатын тізбекті көрсетеді. Бұл – оның ілімінің парсы сопылық мұрасымен ішкі байланысы бар екенін көрсетсе керек. Шәмс ад-дин Афифи «Манакиб ал-арифин» атты парсы тіліндегі еңбегінде Мауереннахр мен Хорасан сопылары жайында мәлімет бере отырып, «түркілер арасында ерекше сопылық дәстүр қалыптасқаны» туралы былай дейді:

بود مخصوص طریقتی را ایشان و بودند، مشغول عظیم ریاضت و خفی ذکر به که آمدند پدید ترکستان در پارسیانی

«Түркістанда ондай парсалар (сопылар) пайда болды, олар жасырын зікір мен ауыр риязатқа (нәпсіні тыйып тәрбиелеу) ден қойды, және олардың өздеріне тән тариқаты болды»

(۳۸۹) ، عقیفی ، ۸۹

Ә. Муминов Ясауия тариқатының негізі «мубаййадун» және «карматтық» доктриндерде жатыр деген пікірді алға тарта отырып, Бағдат және Хорасан сопылық ағымдарының Ясауия тариқатының қалыптасуына айтарлықтай ықпалы болмағандығына сүйенеді. Яғни Ясауия тариқаты Түркістан аймағындағы дуалистік бағыттағы манихей ілімі мен дәстүрлі секталар негізінде қалыптасқан мубаййидиттердің ілімінің табиғи жалғасы ретінде қарайды (Муминов, 1996: 20). Ал

түрік тарихшысы В. Тоғанның пікірінше, Ясауи ілімі манихаизм мен шафиғилік негізінде қалыптасқан, ал Ахмет Ясауидің өзі Қарахан әулетінен шыққан (Тоған, 1953: 523–529). Жоғарыда аты аталған зерттеушілер Ясауи ілімінің қалыптасуында саяси-діни ағымдарды көрсетеді. Бұл пікірлердің ғылыми ізденістердің жемісі екені даусыз. Дегенмен, теориялық-әдістемелік тұрғыдан алғанда, Ясауи ілімі жүрекке келген шабыттар құдайлық таным және ішкі танымға ден қояды. Яғни Ясауи ілімі рух пен нәпсіге маңыз беретін болса, ал карматилер толығымен саяси бағытта, сырт көрініске мән беретін, ақайдтық доктринаға негізделгендігі белгілі. Карматилер секталық мазхаб, табиғаты жағынан саяси, канондық сипатта болса, Ясауи ілімі толығымен рухани бағытта өрбіді. Бұл – өте маңызды феномен.

Ахмет Ясауия тариқаты – Мәнсур әл-Хәллаж (858–922) жолының жалғасы дегендер қатарында атақты француз шығыстанушысы М. Луис бар. Хәллаж туралы еңбегінде оның түрік мұсылмандығындағы орнын сөз еткен (Massignon, 1994: 39). Қожа Ахмет Ясауи, әсілі, Хәллажды ислам әулиелерінің пірі ретінде таныса керек. Мәнсур әл-Хәллаж ілімінің негізгі ерекшеліктерін Тәңірде еру, Тәңірге ғашықтық, Тәңірден басқаны тәрк ету, хикмет, ғашықтық, өзіне сын көзбен қарау, жүректі тазарту секілді сопылық дүниетанымдық категориялар айқындайды. Бұл жерде, кей ерекшеліктерін есептегенде, Ясауи мен Хәллаж ілімдерінің мазмұндас екені байқалады. Бұл жерде Ясауи ілімінің қалыптасуындағы исламдық өркениет, яғни Ясауи ілімінің мазмұндық негізін құрайтын факторға ғана тоқталдық. Бұдан басқа дәстүрлі түркілік дүниетанымға, яғни Ясауи ілімінің формалық негізін құрайтын факторлар арнайы зерттеуді қажет етеді. Ясауи өз ілімін араб немесе парсы тілінде емес, қарапайым халық тілі түркі тілінде жеткізді. Бұл – оның ілімінің кең таралуының басты факторларының бірі.

Қожа Ахмет Ясауи ілімі түркі әлемінде сопылық мектептердің қалыптасуына әсер етті. Оның ілімін жалғастырған шәкірттері мен ізбасарлары (Сүлеймен Бақырғани, Исмаил Ата және т.б.) арқылы Ясауи мектебі кеңінен таралды. Сонымен қатар, Ясауи ілімі отарлық кезең мен кеңестік дәуірде де бейсаналы түрде сақталып, дәстүрлі исламның тірегіне айналды. Ясауи жолы – Орталық Азиядағы түркі мұсылмандарының ұлттық өзіндік санасын сақтаудың негізгі арқауы болды.

Қожа Ахмет Ясауи ілімі – түркілік дүниетаным мен ислам дінінің біртұтас синтезі. Оның ілімі арқылы түркі халықтары исламды өз болмысына сай қабылдады. Ясауи мұрасы – бүгінгі рухани жаңғыруда, діни тұрақтылықта және ұлттық тұтастықта маңызды мәнге ие.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Bennigsen A., Chantal Lemerrier-Quellejau., “Le soufi et le commissaire: Les confreries musulmanes en URSS”, Sufi ve Komiser: Rusya’da İslam Tarikatları., Tercüme eden: Osman Türer., Ankara, 1988. – “Ақсағ Үай”., s. 363.
2. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезеңдері. Алматы: Санат. 1997. – 386 б.
3. Zarcone, T., “Ahmad Yasavî héros de nouvelles républiques centrasiatiques”, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, no. 89/90:1-2, 2000. – [Электрондық ресурсURL<http://journals.openedition.org/remmm/284> (жүгінген күні: 20.03.2025).
4. Kenjetay, D., Носа Ahmet Yesevî’nin Ahlâk Düşünce Sistemi, Носа Ahmet Yesevi
5. Осағи Үайыңлары, Ankara, 2003.
6. Кенжетәев Д., Қожа Ахмет Иасауи философиясы және оның түркі дүниетанымы тарихындағы орны. // Док.дисс. – Алматы, 2007. – 259 б.
7. Kara, M., “Hikmet”, İslam Ansiklopedisi, C.17, 1998. – S. 518–519.

8. Карамоллаоғлу Т. (2014). Hoca Ahmed Yesevi ve Türk-İslam Tasavvufu. Ankara: DİB Yayınları.
9. Köprülü, F., Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara, 1991. – 7. Baskı. D.İ. Yay., 415 s.
10. Köprülü, F., Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
11. Güzel, A., Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Akçağ Yay., Ankara.
12. Мырзахметұлы М. Қ.А.Ясауи ілімі және қазіргі заман. Түркістан: ХҚТУ баспасы, 2001
13. Ocak, A.Y., Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
14. Муминов Ә. Иасауийа бастаулары//Иасауи тағылымы.(Ғылыми мақалалар мен жаңа деректер жинағы). -Түркістан:Мұра, 1996. 152 б.
15. Massignon L., Hallac-ı Mansur. Derleyen N. Öktem. Ant yay. İstanbul. 1994. – 110 s. Тоған Z.V., Yesevilige Dair Yeni Malumat. “Fuat Köprülü Armağanı”. İstanbul. 1953.
16. ____ ۱۹۸۳ اطلاعات، انتشارات: تهران. *مناقبالعارفين* شمسالدين عفيقي،

Автор туралы:

Батырхан Болатбек Шәденұлы - Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, жетекші ғылыми қызметкер, PhD, Қазақстан/Алматы

About the author:

Batyrkhan Bolatbek Shadenuly - Leading Research Fellow, PhD, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies. Kazakhstan/. Almaty

Об авторе:

Батырхан Болатбек Шәденұлы- ведущий научный сотрудник, PhD, Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова. Казахстан/ Алматы

Goodarz Rashtiani 

Faculty member, Department of History, University of Tehran
Iran/ Tehran
e-mail: rashtiani@ut.ac.ir

KHWAJA AHMAD YASAWI AND HIS LEGACY IN PERSIAN SOURCES AND RESEARCHS

Аңдатпа. Бұл мақала Қожа Ахмет Ясауидің Орталық Азиядағы сопылық ілімнің дамуына қосқан тарихи және рухани үлесін кешенді түрде талдауға арналған. Зерттеу Ясауидің түркі мәдени элементтерін ислам руханиятымен ұштастыру арқылы Ясауи тариқатының қалыптасуына негіз қалағанын, сондай-ақ оның ілімінің Трансоксания аймағындағы сопылық мектептердің дамуына ықпал еткенін көрсетеді. Мақалада Ясауидің рухани ұстаздары ретінде танылған Мұхаммед ибн Әли ат-Тирмизи мен Қожа Юсуф Хамадани сияқты тұлғалардың ілімдік дәстүрлері мен олардың Ясауи дүниетанымының қалыптасуындағы рөлі қарастырылады. Сонымен қатар, Ясауи мұрасының сопылық әдебиеттегі орны, әсіресе «Диуани Хикмет» шығармасының рухани-этикалық және педагогикалық қызметі талданады. Зерттеу сопылық дәстүрдің қалыптасуы мен таралуындағы поэзияның, ауызша мәдениеттің және рухани ұстаздық институттың маңызын айқындайды. Қорытындысында Ясауи ілімі тек түркі әлемінде ғана емес, жалпы ислам мистицизмінің дамуына елеулі әсер еткен әмбебап рухани құбылыс ретінде бағаланады.

Түйін сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, сопылық, Трансоксания, «Диуани Хикмет», Қожа Юсуф Хамадани, Мұхаммед ат-Тирмизи, Ясауи тариқаты, ислам мистицизмі.

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of Khwaja Ahmad Yasawi's historical and spiritual contribution to the development of Sufism in Central Asia. The study demonstrates that Yasawi laid the foundations for the formation of the Yasawi Sufi order by synthesizing Turkic cultural elements with Islamic spirituality, and that his teachings significantly influenced the development of Sufi schools in the Transoxiana region. The article examines the doctrinal traditions of figures recognized as Yasawi's spiritual masters, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf

Hamadani, and their role in shaping Yasawi's spiritual worldview. In addition, it analyzes the place of Yasawi's legacy in Sufi literature, particularly the spiritual, ethical, and pedagogical functions of the work *Divan-i Hikmat*. The study highlights the importance of poetry, oral culture, and the institution of spiritual mentorship in the formation and dissemination of the Sufi tradition. In conclusion, Yasawi's teachings are assessed as a universal spiritual phenomenon that had a significant impact not only on the Turkic world but also on the broader development of Islamic mysticism.

Keywords: Khwaja Ahmad Yasawi, Sufism, Transoxiana, *Divan-i Hikmat*, Khwaja Yusuf Hamadani, Muhammad al-Tirmidhi, Yasawi order, Islamic mysticism.

Аннотация. Данная статья посвящена комплексному анализу исторического и духовного вклада Ходжи Ахмеда Ясави в развитие суфизма в Центральной Азии. Исследование показывает, что Ясави заложил основы формирования Ясавийского тариката посредством синтеза тюркских культурных элементов и исламской духовности, а также что его учение оказало значительное влияние на развитие суфийских школ в регионе Трансоксании. В статье рассматриваются доктринальные традиции таких фигур, признанных духовными наставниками Ясави, как Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи и Ходжа Юсуф Хамадани, и их роль в формировании духовного мировоззрения Ясави. Кроме того, анализируется место наследия Ясави в суфийской литературе, особенно духовно-этическая и педагогическая функция произведения «*Диван-и Хикмет*». В исследовании подчеркивается значение поэзии, устной культуры и института духовного наставничества в формировании и распространении суфийской традиции. В заключение учение Ясави рассматривается как

универсальное духовное явление, оказавшее значительное влияние не только на тюркский мир, но и на развитие исламского мистицизма в целом.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясави, суфизм, Трансоксания, «Диван-и Хикмет», Ходжа Юсуф Хамадани, Мухаммад ат-Тирмизи, Ясавийский тарикат, исламский мистицизм.

Introduction. Khwaja Ahmad Yasawi was a central figure in the development of Sufism in Central Asia. His synthesis of Turkic cultural elements with Islamic spirituality laid the foundation for the Yasawi order, which influenced both Turkic and Persian-speaking regions. This paper examines the role of Khwaja Ahmad Yasawi and his predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani, in shaping Sufism in Central Asia, focusing on the doctrinal and spiritual contributions that continue to resonate today.

Transoxiana, a region of immense historical and cultural significance, was pivotal in the early development of Sufism within the Islamic world. Positioned at the crossroads of Persian, Turkic, and Central Asian cultures, it became a fertile ground for the evolution of mystical thought. Among the early Sufi figures in Transoxiana, Khwaja Ahmad Yasawi's contributions remain a cornerstone of Central Asian mysticism. This paper explores the foundational role of Yasawi and his spiritual predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani, while examining how his teachings shaped the Sufi orders in this region.

Transoxiana, a key geographical region, was pivotal in the early development of Sufism in the Islamic world. The region, with its historical position at the intersection of several cultures, contributed significantly to the evolution of mystical thought. Among the early Sufi figures in Transoxiana, Khwaja Ahmad Yasawi's contributions remain a cornerstone of Central Asian mysticism. This section will explore the foundational role of Yasawi and his spiritual predecessors, such as Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi and Khwaja Yusuf Hamadani.

Muhammad ibn Ali al-Tirmidhi, known as al-Hakim al-Tirmidhi, was a notable Sufi of the 3rd century Hijri (9th century CE), born in Tirmidh. During his travels to Khorasan and Iraq, he became acquainted with the Sufis of Khorasan, including Abu Turab al-Nakhshabi, Ahmad Khazroiyyeh, and Yahya ibn Muadh Razi, and benefited from their teachings. He later returned to his hometown of Tirmidh, where he passed away. According to Zarinkoob (1978), Tirmidhi is considered the founder of the Hakimiyya order, and his followers emulate his teachings. Many of his works are centered around Islamic mysticism, and even the hadiths he narrates in his works are derived from mystical interpretations (Tirmidhi, 1379: 22). In addition to his renowned disciples in Transoxiana and Khorasan, later Sufi orders such as the Naqshbandi also were influenced by his ideas (Jami, 1375: 118-119).

Khwaja Yusuf Hamadani (440–535 AH / 1049–1140 CE) is another famous mystic from Transoxiana in the 5th and 6th centuries Hijri (11th and 12th centuries CE). His path and practices became a source of inspiration for other mystics and Sufi orders. He had moved from western Iran to Khorasan and Transoxiana, and due to his fame, his mystical ideas quickly gained widespread acceptance among both the Turkic and Tajik people. He became the source of significant changes in the Sufi orders, and his followers established the Yassawi and Khwajagan orders in Transoxiana.

Khwaja Yusuf was born in 440 or 441 AH / 1049 or 1050 CE in one of the villages of Hamadan, Iran. At the age of eighteen, he traveled to Baghdad and then to Isfahan, where he listened to many hadiths. After a period, he traveled to Samarkand, Bukhara, and Merv, where he practiced asceticism (Kashfi, 2536: 14/1). In Sufism, he is linked to

Sheikh Abu Ali Farami, a famous mystic of the 5th century Hijri (11th century CE) and a prominent figure in the Sufi orders of Khorasan (Jami, 1375: 375; Kashfi, 2536: 14/1;

Dovlatshah Samarqandi, n.d.). His teachings are also regarded as part of the Hanafi school of thought (Darashkoh, 1878: 75).

Khwaja Yusuf spent the later years of his life in Transoxiana, constantly traveling from one city to another to guide the seekers of the Sufi path. Ultimately, during his final journey from Herat to Merv, he passed away along the way and was buried in the city of Merv, which is now part of modern-day Turkmenistan (Kashfi, 2536: 14/1; Ibn Khalkan, 1299: 462/2). Khwaja Yusuf had a khanqah (Sufi lodge) in Merv, which, according to Dovlatshah Samarqandi, was referred to as the “Kabah of Khorasan” due to its prestige (Dovlatshah Samarqandi, n.d., 107). The fame of Khwaja Yusuf attracted many disciples. In addition to his specific followers, who were appointed as his deputies and caliphs, the “Four Caliphs” were assigned to lead his Sufi order one after another. Other disciples also joined his order. His third caliph, Khwaja Ahmad Yasawi, the founder of the Yasawi order, initially resided in Transoxiana, later moving to Turkestan where he founded the Yasawi order (Kashfi, 2536: 18/1).

Samarqandi (1334: 8-9) regards Khwaja Ahmad Yasawi as the true founder of the Khwajagan lineage, which later became known as the Naqshbandi order. Khwaja Abdulkhaliq is rightly considered the central figure of the Khwajagan order and the head of these great mystics (Kashfi, 2536: 34/1; Safa, 1374: 76/4). His order later reached its peak through the efforts of major figures of the Naqshbandi order, including Khwaja Bahauddin Naqshband, a prominent mystic of the 7th and 8th centuries Hijri (13th and 14th centuries CE), Khwaja Mohammad Parsa, a mystic of the 7th century Hijri (13th century CE), and others (Jami, 1375: 380; Darashkoh, 1878: 76-77). One of the works authored by Khwaja Abdulkhaliq, in both prose and poetry, is the *Risala Sahabiya*, which deals with the spiritual stages of his mentor Abu Ya'qub Yusuf Hamadani (Nafisi, 1344: 111/1).

Khwaja Ahmad Yasawi's founding of the Yasawi Sufi order in Turkestan is a pivotal moment in the history of Islamic mysticism. The spread of his teachings across the region had a profound impact on both the Turkic and Persian-speaking worlds. This section examines the theological and doctrinal contributions of Yasawi, as well as the methodologies he employed in his teachings, including his use of poetry and his efforts to integrate local traditions with Islamic spirituality.

The Divan Hikmat: Key Work of Khwaja Ahmad Yasawi

In his childhood, Ahmad moved to the city of Yasi, one of the eastern forts of Turkestan, where he settled (Khonji, 1341: 88; Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7). In the historical geography of the lands of the Eastern Caliphate, Guy Le Strange writes:

“About a day's journey north of Atrar, on the right bank of the Syr Darya, there was a city called ‘Shawghir,’ which Muslim geographers describe as a large place with an extensive village, fortified walls, and a grand mosque in the market. Recent geographers have not mentioned Shawghir, but based on its location and its mention by Sharaf al-Din Ali Yazdi, it can be identified with Yasi” (Le Strange, 1364: 517; Ahmadian Shalchi, 1378: 340).

In Yasi, Ahmad attracted the attention of Baba Arslan Baba (Arslan, one of the prominent Sufi masters of the area), and in his company, he made significant spiritual progress (Kashfi, 2536: 18/1). After Baba Arslan's death, Ahmad traveled to Bukhara, where he joined the service of Khwaja Yusuf Hamadani and became one of his disciples. In his service under Khwaja Yusuf Hamadani, Ahmad reached spiritual completion and guidance. After the deaths of the first two caliphs of the Sheikh, namely Khwaja Abdullah Barqi and Khwaja Hassan Andaqi, Ahmad became the third caliph of the Sheikh and began guiding people in Bukhara (Kashfi, 2536: 18/1). Later, by the Sheikh's will, Ahmad was sent to the city of Yasi in Turkestan, where he advised his disciples to follow and stay in the company of Khwaja Abdulkhaliq al-Ghujdawani, the fourth caliph of Khwaja Yusuf Hamadani (Jami, 1375: 377).

Khwaja Ahmad spent the rest of his life in Yasi, where he gathered a following and founded the Yasawi order in Turkestan. He is often referred to as the “Elder of Turkestan” (Attar Nishaburi, 1375: 176). According to one account, “Eighty-eight saints perfected themselves under Khwaja Ahmad Yasawi” (Samarqandi, 1334: 91).

The Legacy and Modern Scholarship on Khwaja Ahmad Yasawi

In his book *Nazm and Nasr in Iran and in the Persian Language until the End of the 10th Century*, Saeed Nafisi writes:

Sheikh Zakariya Yasawi was a descendant of Sheikh Ahmad Yasawi, the famous Turkish mystic of the 6th century Hijri (Nafisi, 1344: 632/1).

Khwaja Ahmad Yasawi spent the later years of his life in the city of Yasi and passed away there in the early 6th century Hijri (12th century CE). In the late 8th century Hijri (14th century CE), under the orders of Amir Timur, a magnificent shrine was built over his tomb, which still stands today (Le Strange, 1364: 517; Yazdi, 1387: 861/1-862). His tomb in Yasi, located in present-day Turkestan (southern Kazakhstan), is one of the holiest pilgrimage sites for Muslims in Central Asia (Ahmadian Shalchi, 1378: 332). In addition to Khwaja Ahmad Yasawi, his wife and Rabia Sultan Begum, the granddaughter of Timur, are also buried near him (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In his book *Guestbook of Bukhara*, Fadlallah ibn Ruzbihan Khonji writes:

“The town of Yasi, which houses the tomb of the holy Sheikh Qutb al-Zaman... Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is considered a sacred place, equivalent to the Kaaba of Turkestan. It is the focal point for those on the Sufi path, the qibla for the wise mystics, and people seek this sacred place as the most esteemed shrine, the Kaaba of their aspirations” (Khonji, 1341: 129, 256).

Khonji further describes the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in his book as follows:

“The tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is a Hanfi from the Shafi'i sect, a Maliki in tradition, and an Ahmadian in doctrine. It is the Kaaba for the travelers of this path, the qibla of those seeking the truth. The ultimate goal of every seeker is to reach it. Whoever visits this shrine with sincerity will be led to spiritual fulfillment. The disciple becomes great and the elder will be guided as a lion in his faith. May Khwaja Yasawi's soul be sanctified as the elder of the Sharia and the prophetic path” (same, 1341: 129).

Khonji also states elsewhere in the same book:

“Yasi, better than the garden of Dar al-Salam, became the abode of peace. It is the seat of the axis of the era, the Sheikh of Islam, and the soul of Khwaja Malik Yasi, Sultan Ahmad, who greets the spirits of both morning and evening with peace” (Khonji, 1341: 256).

Sharaf al-Din Ali Yazdi writes in his book *Zafarnameh*:

“His Excellency the Sultan, Timur, visited the village of Yasi to pay homage to Sheikh Ahmad Yasawi. He generously gave orders for the restoration of this blessed shrine. They laid the foundation for a grand structure, including a vast high arch with two dome minarets, a square of 30 yards by 30 yards, and another dome 12 yards by 12 yards. The large dome, connected to the main one, had four rooms on either side, each measuring 13.5 by 16.5 yards, intended for congregational prayers and other rooms and facilities. He also commanded that the walls and dome be adorned with ceramic tiles, and the grave itself be sculpted from white stone, with intricate carvings. The work was entrusted to the care of Mawlana Ubaidullah Sadr, and as per the order, the construction was completed in two years. Upon its completion, the place became a renowned site for pilgrims. The king's generous donations, including prayers and alms for the neighbors of the shrine and others in need, were bestowed as acts of kindness” (Yazdi, 1387: 861/1-862; Khwandamir, 1362: 468/3).

In *Guestbook of Bukhara*, Khonji also acknowledges Timur as the builder of the shrine of Khwaja Ahmad Yasawi and writes:

“The royal favor of Shahbandi Khan and the infinite generosity extended to the inhabitants of the blessed shrine of Khwaja Ahmad Yasawi and those residing at his sanctuary led to the sending of offerings and needs for them, so that the poor and the residents would receive this bounty, fulfilling their desires, and making it a cause for prayers for prosperity and the establishment of the prayers of the people” (Khonji, 1341: 129, 260).

In his recent book, Khonji describes the construction of the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in the following way:

“Look at the dome of Khwaja Yasawi,
 Raised to the peak of the heavens,
 Its arch surpasses all,
 Together with the celestial vaults of
 paradise. Its porch is the envy of the
 moon, Its arch lies beneath seven
 porticos.
 How can I praise its foundation,
 When I have never seen anything like it in this
 world? Its base is the work of the noble Sayyid, Its
 shadow is cast by Khwaja Yasawi.
 Oh God, have mercy on my helplessness,
 And grant me another chance to see
 Yasawi.
 Until I lay my face upon the grave of Khwaja,
 Like a nightingale, I will weep in the
 garden, And if my life is not to be
 prolonged, I will lay my face on the pure
 tomb.
 When my body parts from my soul,
 I will be a companion to Khwaja Yasawi in Yasi.”(ibid: 275)

The city of Turkestan has become renowned for the name of “Yasi” due to the presence of Khwaja Ahmad Yasawi, and in Kazakhstan, the mosque of “Hazrat” in the city of Turkestan (Yasi) and the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi are still considered the most important mosque in the country (Ahmadian Shalchi, 1378: 334).

Arminius Wamberry, a Hungarian researcher, also believes that in Turkestan, after Bahauddin, Khwaja Ahmad Yasawi is regarded as the second most prominent saint, and he is highly revered in Khujand (Wamberry, 1380: 389). In any case, it must be said that the tomb of Khwaja Yasawi in Turkestan is regarded as the “Kaaba of Turkestan,” a place of pilgrimage that has always been a sanctuary for the followers of the Yasawi Sufi path.

The Yasawi Sufi Path and Its Ideas

Khwaja Ahmad Yasawi should be considered the greatest Turkish Sufi of Turkestan and the founder of the Yasawi order. He succeeded in spreading his teachings in an environment influenced by great Iranian mystics, namely in Bukhara, as well as in a region dominated by Turkic culture. His path grew significantly due to his effective method of propagation. He established his order in a purely Turkic region, and thus, to promote his teachings, he had to employ methods that would resonate with the hearts of his Turkic followers. As a result, he used poetry both to teach Islamic principles and to spread the ideas of Sufism. These types of poems were highly effective in conveying his message.

The greatest work attributed to Khwaja Ahmad Yasawi is called Hikmat (Wisdom), and the collection of poetry that emerged from it is known as the Divan Hikmat (The Book of Wisdom). In this work, Khwaja Ahmad Yasawi has written Sufi themes and ideas in the Chagatai Turkish language. The Eastern Turks refer to poetry written in the style of Khwaja Ahmad Yasawi’s speech as Hikmat, meaning religious poetry. In the Divan Hikmat, wisdom, advice, and will are expressed along with the general principles of humanity and the goodness of social relationships in the form of poetry. Overall, there is a clear emphasis on the four fundamental pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge) (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In any case, these Hikmat poems, which are composed of two elements—Islamic (Sufi) and national (i.e., ancient Turkic folk literature)—caused the Turks to attribute a sense of sanctity to them. The preservation, memorization, and dissemination of these Hikmat poems

among the Turks contributed to the rapid spread of the Yasawi order and its practices (Wali, 1376: 187).

This path not only thrived among the Turks beyond the Syr Darya but also, because the Turks had settled in the cities of Transoxiana during this period, the Yasawi order, with its unique method of propagation, also gained followers among the Turks in Transoxiana. In addition to Khwarezm, the order became a widely practiced and dominant faith in the region of the Syr Darya and Ferghana, and it maintained strong ties with the Qarakhanid rulers (same: 182). According to the author of the book *Samriya*, the tomb of the blessed Imam Ali Soghdi in the region of Kashmikan is where the lineage of Khwaja Ahmad Yasawi is said to have originated. The Mokhles Khan order, which was one of the successors of Sheikh Qasim and Sheikh Aziran, also leads back to Khwaja Ahmad Yasawi (Samarqandi, 1331: 41).

Additionally, some sources mention that Sheikh Qashm, a follower of Khwaja Bahauddin Naqshband in Bukhara, and Sheikh Ali Lala Samarqandi (d. 642 AH / 1244 CE), who later joined the service of Sheikh Najm al-Din Kubra, are considered to be among the caliphs of Khwaja Ahmad Yasawi and his order (Jami, 1375: 383 and 436).

In terms of beliefs, it should be noted that the Yasawi order embraced all the intellectual, doctrinal, and fundamental principles of Sunni Islam, considering adherence to these principles a condition of faith and belief (Wali, 1376: 175). The Turkish scholar, “Köprülü,” believes:

“On one hand, Khwaja Ahmad Yasawi was influenced by the Malamatiyya (a Sufi movement) of Khorasan, and on the other hand, he was affected by the Shiite currents dominant in Eastern Turkestan and the vicinity of the Syr Darya. He had a broad and liberal Sufi philosophy. However, despite this, his order took on a more orthodox religious nature in the major Sunni centers of Transoxiana and Khwarezm” (Köprülü, 1945: 15-210).

As previously mentioned, Ruzbihan Khonji, in his *Guestbook of Bukhara*, in verses describing the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, refers to all followers of Sunni sects, including Hanafi, Shafi’i, and Maliki, as disciples of Khwaja Ahmad Yasawi (Khonji, 1341: 257). This shows that Khwaja Ahmad, like other Sufis, was not tied to a particular sect, and his guidance encompassed the broader spectrum of Islamic sects.

The disciples of Khwaja Ahmad, who were sent during his lifetime as his caliphs to Turkic lands to spread his order, used the same method as their master—employing simple language to reach the masses. Bartold (1376: 163) mentions that the first caliph of Khwaja Ahmad, Mansur Ata (d. 594 AH / 1198 CE), was the son of Baba Arslan, who was succeeded by his sons, Abdul Malik Khwaja and Taj Khwaja, who continued to spread his order. Said Ata (d. 615 AH / 1218 CE) was the second caliph of Khwaja Ahmad. Sufi Mohammad Daneshmand, the third caliph of Khwaja, held the position of spiritual leader for many years. The fourth caliph, Hakim Ata, one of the senior Sufi masters of the Turks, was known by the name Suleiman and the title Hakim. His wisdom, expressed in Turkish, became famous and well-known in Turkestan. One of the most famous disciples of Hakim Ata, Zangi Ata (d. 656 AH / 1258 CE), also followed the path of Khwaja Ahmad (Kashfi, 2536: 19/122; Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

Therefore, through the efforts of Khwaja Ahmad Yasawi, his caliphs, and his disciples, such as the “Babas,” “Atas,” and “Ishans,” Islam spread widely among the Turkic tribes of Transoxiana, including the nomadic Kyrgyz and Kazakh tribes along the Syr Darya, as well as the Tatars of the Volga region, and also among the Turks of Anatolia and Azerbaijan (Akinar).

The greatest work attributed to Khwaja Ahmad Yasawi is called *Hikmat* (Wisdom), and the collection of poetry that emerged from it is known as the *Divan Hikmat* (The Book of Wisdom). In this work, Khwaja Ahmad Yasawi has written Sufi themes and ideas in the Chagatai Turkish language. The Eastern Turks refer to poetry written in the style of Khwaja Ahmad Yasawi’s speech as *Hikmat*, meaning religious poetry. In the *Divan Hikmat*, wisdom, advice, and will are expressed along with the general principles of humanity and the goodness of social relationships in the form of poetry. Overall, there is a clear emphasis on the four fundamental pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge) (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In any case, these Hikmat poems, which are composed of two elements—Islamic (Sufi) and national (i.e., ancient Turkic folk literature)—caused the Turks to attribute a sense of sanctity to them. The preservation, memorization, and dissemination of these Hikmat poems among the Turks contributed to the rapid spread of the Yasawi order and its practices (Wali, 1376: 187).

This path not only thrived among the Turks beyond the Syr Darya but also, because the Turks had settled in the cities of Transoxiana during this period, the Yasawi order, with its unique method of propagation, also gained followers among the Turks in Transoxiana. In addition to Khwarezm, the order became a widely practiced and dominant faith in the region of the Syr Darya and Ferghana, and it maintained strong ties with the Qarakhanid rulers (same: 182). According to the author of the book *Samriya*, the tomb of the blessed Imam Ali Soghdi in the region of Kashmikan is where the lineage of Khwaja Ahmad Yasawi is said to have originated. The Mokhles Khan order, which was one of the successors of Sheikh Qasim and Sheikh Aziran, also leads back to Khwaja Ahmad Yasawi (Samarqandi, 1331: 41).

Additionally, some sources mention that Sheikh Qashm, a follower of Khwaja Bahauddin Naqshband in Bukhara, and Sheikh Ali Lala Samarqandi (d. 642 AH / 1244 CE), who later joined the service of Sheikh Najm al-Din Kubra, are considered to be among the caliphs of Khwaja Ahmad Yasawi and his order (Jami, 1375: 383 and 436).

Khonji also describes the construction of the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in the following way:

“Look at the dome of Khwaja Yasawi,
Raised to the peak of the heavens,
Its arch surpasses all,
Together with the celestial vaults of
paradise. Its porch is the envy of the
moon, Its arch lies beneath seven
porticos.
How can I praise its foundation,
When I have never seen anything like it in this
world? Its base is the work of the noble Sayyid,
Its shadow is cast by Khwaja Yasawi.
Oh God, have mercy on my helplessness,
And grant me another chance to see
Yasawi.
Until I lay my face upon the grave of Khwaja,
Like a nightingale, I will weep in the
garden, And if my life is not to be
prolonged, I will lay my face on the pure
tomb.
When my body parts from my soul,
I will be a companion to Khwaja Yasawi in Yasi.”
(ibid: 275)

The city of Turkestan has become renowned for the name of “Yasi” due to the presence of Khwaja Ahmad Yasawi, and in Kazakhstan, the mosque of “Hazrat” in the city of Turkestan (Yasi) and the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi are still considered the most important mosque in the country (Ahmadian Shalchi, 1378: 334).

Arminius Wamberry, a Hungarian researcher, also believes that in Turkestan, after Bahauddin, Khwaja Ahmad Yasawi is regarded as the second most prominent saint, and he is highly revered in Khujand (Wamberry, 1380: 389). In any case, it must be said that the tomb of Khwaja Yasawi in Turkestan is regarded as the “Kaaba of Turkestan,” a place of pilgrimage that has always been a sanctuary for the followers of the Yasawi Sufi path.

The Yasawi Sufi Path and Its Ideas

Khwaja Ahmad Yasawi should be considered the greatest Turkish Sufi of Turkestan and the founder of the Yasawi order. He succeeded in spreading his teachings in an environment influenced by great Iranian mystics, namely in Bukhara, as well as in a region dominated by Turkic culture. His path grew significantly due to his effective method of propagation. He established his order in a purely Turkic region, and thus, to promote his teachings, he had to employ methods that would resonate with the hearts of his Turkic followers. As a result, he used poetry both to teach Islamic principles and to spread the ideas of Sufism. These types of poems were highly effective in conveying his message.

Khwaja Ahmad Yasawi spent the later years of his life in the city of Yasi and passed away there in the early 6th century Hijri (12th century CE). In the late 8th century Hijri (14th century CE), under the orders of Amir Timur, a magnificent shrine was built over his tomb, which still stands today (Le Strange, 1364: 517; Yazdi, 1387: 861/1-862). His tomb in Yasi, located in present-day Turkestan (southern Kazakhstan), is one of the holiest pilgrimage sites for Muslims in Central Asia (Ahmadian Shalchi, 1378: 332). In addition to Khwaja Ahmad Yasawi, his wife and Rabia Sultan Begum, the granddaughter of Timur, are also buried near him (Hashem Pour Subhani, 1377: 117/7).

In his Guestbook of Bukhara, Fadlallah ibn Ruzbihan Khonji writes:

“The town of Yasi, which houses the tomb of the holy Sheikh Qutb al-Zaman... Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is considered a sacred place, equivalent to the Kaaba of Turkestan. It is the focal point for those on the Sufi path, the qibla for the wise mystics, and people seek this sacred place as the most esteemed shrine, the Kaaba of their aspirations” (Khonji, 1341: 129, 256).

Khonji further describes the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi in his book as follows:

“The tomb of Khwaja Ahmad Yasawi, may his soul be sanctified, is a Hanfi from the Shafi'i sect, a Maliki in tradition, and an Ahmadian in doctrine. It is the Kaaba for the travelers of this path, the qibla of those seeking the truth. The ultimate goal of every seeker is to reach it. Whoever visits this shrine with sincerity will be led to spiritual fulfillment. The disciple becomes great and the elder will be guided as a lion in his faith. May Khwaja Yasawi's soul be sanctified as the elder of the Sharia and the prophetic path” (same, 1341: 129).

Khwaja Ahmad Yasawi, a significant figure in Central Asian Sufism, has had a profound influence not only in the Turkic-speaking world but also across the broader Islamic world. His spiritual journey, teachings, and literary contributions, especially through his *Divan Hikmat*, have earned him a lasting legacy that continues to resonate within Sufi traditions. Persian sources and research have long recognized Khwaja Ahmad Yasawi's role in the development of Sufism, exploring both the historical and spiritual dimensions of his life and work. This article examines Khwaja Ahmad Yasawi's legacy as reflected in Persian literature and scholarship, focusing on his contributions to Islamic mysticism and the development of Sufi orders.

Khwaja Ahmad Yasawi's teachings have been documented and discussed extensively in Persian sources. His order, the Yasawi Sufi order, became a key component of the spread of Sufism in Central Asia, and his contributions were acknowledged by Persian scholars and mystics. In particular, Persian sources emphasize his ability to integrate Islamic spirituality with Turkic cultural elements, which made his teachings resonate deeply with the Turkic tribes of Central Asia.

One of the key sources that reflects his importance is the *Divan Hikmat* (The Book of Wisdom), a collection of poetry written in the Chagatai Turkish language, where Khwaja Ahmad Yasawi presents his mystical ideas and spiritual guidance. Persian scholars have discussed his *Hikmat* as an embodiment of Islamic spirituality and moral wisdom, often recognizing his work for its emphasis on the four pillars of Sufism: Sharia (Islamic law), Tariqah (the spiritual path), Haqiqat (truth), and Marifah (knowledge). These principles formed the foundation of the Yasawi path and were later integrated into the teachings of other Sufi orders, such as the Naqshbandi and Bektashi orders.

While the Yasawi order was initially influenced by the cultural and spiritual dynamics of Turkestan, it spread widely across Central Asia, reaching beyond the Syr Darya and into the regions of Khwarezm, Ferghana, and Khujand. Persian historians and Sufi scholars have long studied how Khwaja Ahmad Yasawi's teachings were integrated into Persian cultural and religious life. His legacy is often seen as one of religious inclusivity and flexibility, as his order embraced the Sunni tradition while fostering a broader spiritual openness that incorporated various Islamic sects and beliefs.

In the Persian historical narrative, Khwaja Ahmad Yasawi is frequently depicted as a symbol of mystical unity and religious tolerance. His emphasis on dhikr jali (loud remembrance of God) in contrast to the dhikr khafi (silent remembrance) practiced by other Sufi orders, such as the Naqshbandi, also highlights his distinctive spiritual methodology. Persian scholars have noted that this emphasis on public dhikr helped make Sufism more accessible to the masses, creating a broader spiritual following among the Turkic people.

Khwaja Ahmad Yasawi's influence is not limited to the spiritual realm but extends to the literary sphere as well. Persian scholars have studied his *Divan Hikmat* for its profound spiritual insights and its ability to blend Persian mystical thought with Turkic poetic traditions. The Persian language played a crucial role in interpreting and disseminating Yasawi's teachings throughout the Islamic world.

In particular, Persian mystics and scholars in the 13th and 14th centuries were influenced by the Yasawi order's teachings on the importance of the relationship between the seeker and the Divine. Persian Sufi poetry from this period, especially the works of poets such as Rumi and Hafez, bears the marks of Yasawi influence in its emphasis on love, truth, and the mystical quest.

In addition to historical studies, Persian researchers have also explored Yasawi's influence on contemporary Sufism. Many modern scholars in Iran, Afghanistan, and Central Asia continue to investigate his legacy as part of a broader discourse on Islamic mysticism. His emphasis on dhikr, spiritual purification, and the integration of Islamic law with mystical practice remains relevant to contemporary spiritual seekers, particularly those within the Sufi tradition.

Khwaja Ahmad Yasawi's spiritual contributions and his role in the development of Sufism have been widely acknowledged in Persian sources and research. His teachings, which integrated Islamic mysticism with Turkic folk traditions, not only helped spread Islam among the Turkic tribes of Central Asia but also had a profound impact on the development of Sufi orders in the wider Islamic world. His *Divan Hikmat* continues to be a significant work in both the spiritual and literary traditions of the region. Today, Khwaja Ahmad Yasawi's legacy remains an integral part of Islamic mysticism, and his influence can still be seen in the spiritual practices and scholarly research of Persian-speaking regions.

One of the sources that provides information about Khawaja Ahmad Yasawi is a work titled *Mir'at al-Qulub*, attributed to Sufi Muhammad Daneshmand. The manuscript of this work is preserved in the collection of Hamid Soleimani at the Institute of Oriental Studies, known as the Abu Rayhan Biruni Academy of Sciences in Uzbekistan, under reference number 3004/1. *Mir'at al-Qulub* is one of the first scholarly works to analyze and investigate the principles and rules of Yasawiyya teachings. It also mentions that this work is based on the sermons of Khawaja Ahmad Yasawi. The text begins with the beautiful introduction: "In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful! Praise be to Allah, the All-Hearing, the All-Knowing, and Glory be to Allah, the Creator, the Generous. Know that the compiler of this treatise is the great Sufi Muhammad Daneshmand, a proof of the Shari'a and the epitome of the scholars of the path. It is recorded in the books of trusted scholars and esteemed sheikhs that this noble Sufi Muhammad Daneshmand quoted these words from Sultan al-'Arifin and Qutb al-Aqtāb on Earth, Khawaja Ahmad Yasawi (may God's mercy be upon him)."

As indicated in the introduction of this treatise, its compiler, Sufi Muhammad Daneshmand, who lived in the twelfth century, is acknowledged as a proof of the Shari'a and a distinguished scholar of the Sufi path. It is noteworthy that in this work, Ahmad Yasawi is referred to as "Qutb al-Aqtāb" (the Pole of Poles on Earth) and "Sultan al-'Arifin" (the Sultan of

the Gnostics). It is important to remember that for over ten centuries, Khawaja Ahmad Yasawi has deserved the title of “Sultan al‘Arifin.”

The second credible source that refers to the spiritual stature of Khawaja Ahmad Yasawi is the Tadhkira of “Nasa’im al-Mahabbat” by Amir Ali-Shir Nava’i. Amir Ali-Shir Nava’i, a scholar and secretary of classical Uzbek literature, in his Tadhkira titled Nasa’im al-Mahabbat, which is a free translation of Nafahat al-Uns by Molana Jami, written between 1495-1496, mentions the 611th (six hundred and eleventh) divine scholar and writes: “Khawaja Ahmad Yasawi, whose tomb is sacred, is the sheikh of the sheikhs of Turkistan. His ranks were high, his miracles numerous and countless. He had many disciples and followers, and both kings and beggars were devoted to him. He was among the companions of Imam Yusuf Hamadani (may God sanctify his soul), had companionship with Abdul Khaliq al-Ghujdawani (may God sanctify his soul), and received spiritual benefit from him, joining the ranks of Khawaja Abdullah al-Baraḳī and Khawaja Hassan Andaḳī (may God sanctify their souls), all of whom were disciples of Imam Yusuf Hamadani (may God have mercy on him). Each of them, who attained greatness, was a companion of his. Among the great sheikhs of his time, many reached perfection under his guidance. Sheikh Raziuddin Ali Lala (may God sanctify his soul) after serving Sheikh Najmuddin Kubra (may God have mercy on him), continued his spiritual path under Khawaja Ahmad Yasawi (may God sanctify his soul) and completed his mystical journey with his guidance. His tomb is located in Yasa and is the prayer direction for the people of Turkistan.” (Nava’i, Ali-Shir, 1968: 153)

Fakhruddin Ali Safi of the tenth century, in his important work Al-Hayat, which serves as a major source about the sheikhs of the Yasawi path, begins with the mention of Khawaja Yusuf Hamadani. Fakhruddin Ali Safi writes about Khawaja Ahmad Yasawi: “Khawaja Ahmad Yasawi was the third caliph of the caliphs of Yusuf Hamadani (may God sanctify their souls). The Turks called him Ata Yasawi, and the Turkish term ‘Ata,’ meaning ‘father,’ was used for great sheikhs. He was born in Yasa, the city where his life and spiritual journey reached their peak under the guidance of Khawaja Yusuf.” (Fakhruddin Safi, 2003: 15)

Another source that provides information about Khawaja Ahmad Yasawi is the work Tadhkirayi Naqshbandiya by Tahir Ishani, written in 1746-1747. In it, he states: “In describing the life of Khawaja Ahmad Yasawi (may God sanctify his soul), he was a significant figure among the sheikhs of the Turks, hidden from worldly sight, a companion of angels, and a guide to both general and special followers. He was the third caliph and successor of Khawaja Yusuf Hamadani, and the Turkish people called him Ata Yasawi, a term that means ‘father,’ used for great spiritual leaders.”

Tahir Ishani further writes: “Khawaja Ahmad Yasawi had divine signs and miracles. As a child, he was under the care of the alchemical master Arslan Baba (may God sanctify his soul), who was an eminent figure among the Turkish sheikhs. There is a well-known narration that Arslan Baba, upon receiving a divine sign from the Prophet Muhammad (peace be upon him), began to educate Khawaja Ahmad Yasawi. After Arslan Baba’s passing, Khawaja Ahmad Yasawi, following the divine blessing of his master, journeyed to Bukhara and became a disciple of Khawaja Yusuf Hamadani, completing his spiritual path and attaining perfection.” (Tahir Ishani, 1746-1747, manuscript, page 76)

In his work Khazinat al-Asfiya, written in 1864, Ghulam Sarwar Lahori states: “In both outward and inner knowledge, he was highly capable, having attained complete asceticism, piety, and a high degree of purity. He held an esteemed rank in both Shari’a and Tariqah. He received the cloak of spiritual succession from Khawaja Abu Yusuf Hamadani (may God sanctify his soul), and after the passing of that illuminated guide, he took the seat of leadership and guidance. He was born in the city of Yasa in Turkistan. During his childhood, he was under the spiritual care of Arslan Baba, a prominent figure among the Turkish sheikhs, who, following the guidance of the Prophet Muhammad (peace be upon him), educated him in both outward and inward spiritual practices. Khawaja Ahmad Yasawi served under Arslan Baba and, after his

death, traveled to Bukhara, where he completed his spiritual journey under Khawaja Yusuf Hamadani and reached perfection.”

Khwaja Ahmad Yasawi remains a central figure in the development of Sufism, particularly in Central Asia. His innovative approach to mysticism, which blended Islamic spirituality with Turkic cultural elements, laid the groundwork for the Yasawi order. The *Divan Hikmat* serves as both a spiritual guide and a testament to Yasawi’s deep connection with the people of Central Asia. His teachings continue to resonate within contemporary Sufism, particularly among the Turkic-speaking communities. This study has shown that Yasawi’s integration of Islamic law with mystical practices was a key factor in the rapid spread of his order. Furthermore, the preservation of his teachings through poetry, particularly in the *Divan Hikmat*, ensured their continued influence throughout the centuries. Yasawi’s legacy is not only visible in the continued reverence for his tomb in Turkestan but also in the spiritual practices of modern Sufi communities.

References

1. (The following dates and dates in text are in the Persian (Hijri Shamsi) calendar.)
Ahmadian Shalchi, Nasrin (1378) *The Familiar Land (Geographical Features of Central Asian Countries)*, First Edition, Mashhad: Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi.
2. Akinar, Shirin (1366) *Muslim Ethnic Groups in the Soviet Union*, Translated by Ali Khazai Far, First Edition, Mashhad: Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi.
3. Attar Nishaburi, Farid al-Din (1375) *Mantiq al-Tayr*, Edited by Ahmad Ranjbar, First Edition, Tehran: Asatir Publications.
4. Bartold, Vasily Vladimirovich (1352) *Turkestan: Letters from Turkestan in the Age of the Mongol Invasion*, Translated by Karim Keshavarz, Vol. 2, First Edition, Tehran: Iranian Cultural Foundation Publications.
5. Bartold, Vasily Vladimirovich (1376) *History of the Turks of Central Asia*, Translated by Ghafar Hosseini, First Edition, Tehran: Toos Publications.
6. Behnam Far, Mohammad Hassan; Molaei, Mostafa, “Khwaja Ahmad Yasawi and the Growth of the Yasawi Movement in Transoxiana and Turkestan”, *Journal: Haft Aseman*, Autumn 1391, Issue 55, pages 63 to 78).
7. Bennigsen, Alexander (1378) *Sufis and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, Translated by Afsaneh Monfared, First Edition, Tehran: Cultural Research Office Publications.
8. Darashkoh, Muhammad (1878) *Safi-nat al-Awliya*, First Edition, Lucknow: Munshee Nal Country Press.
9. Dowlatshah Samarqandi (n.d.) *Tazkira al-Shu’ara*, Edited by Mohammad Abbasi, First Edition, Tehran: Barani Publications.
10. Fakhruddin Safi (2003), *Rushahat al-Hayat*, Tashkent: Abu Ali Ibn Sina Publishing.
11. Hashem Pour Subhani, Tawfiq (1377) Ahmad Yasawi in *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 7, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 116-118.
12. Hujwiri, Abul Hasan Ali ibn Osman (1350) *Kashf al-Mahjub*, Edited by Mohammad Hossein Tasbihi, First Edition, Islamabad: Iranian and Pakistani Persian Research Center Publications.
13. Ibn Khalkan, Ahmad ibn Muhammad (1299) *Waft al-A’yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*, Vol. 2, First Edition, Cairo: [Bina].
14. Jami, Abdulrahman ibn Ahmad (1375) *Nafahat al-Uns from the Presence of the Sacred*, Edited by Mehdi Toohidi Pour, Third Edition, Tehran: Scientific Publications.
15. Kashfi, Fakhr al-Din Ali ibn Hussein (2536) *Rushahat al-Hayat*, Edited by Ali Asghar Mo’iniyan, Vol. 1 & 2, First Edition, Tehran: Niko Kari Noorani Foundation.

16. Khonji, Fadlullah ibn Ruzbihan (1341) *Guestbook of Bukhara*, Edited by Manoochehr Sotoudeh, First Edition, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
17. Khwandamir, Ghiyath al-Din ibn Hamam al-Din al-Husseini (1362) *History of Habib al-Sirfi in the News of Individuals of Mankind*, Edited by Mohammad Dabir, Siyaqi, Vol. 3, Third Edition, Tehran: Kheyam Bookstore Publications.
18. Koprulu, F.M. (1940), "Ahmed Yesevi," in: Maddesi, *Islam Ansiklopedisi*, Vol. 1, Istanbul, pp. 76-79.
19. Le Strange, Guy (1364) *Historical Geography of the Eastern Caliphate's Lands*, Translated by Mahmoud Erfan, First Edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
20. *Life, Works, and Traditions of Khwaja Ahmad Yasawi* (2001), Collection of Scientific Articles, Tashkent: Literary Foundation, Union of Writers of Uzbekistan.
21. Monfared, Afsaneh (1382) *Sufism in Central Asia and the Caucasus in the Encyclopedia of Islam*, Vol. 7, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, pp. 398-404.
22. Muhammad Shakur (2001), *Humanity and Social Life in the Divan Hikmat*, Collection of Articles, "Khwaja Ahmad Yasawi," Tashkent: Literary Foundation, Union of Writers of Uzbekistan.
23. Nafisi, Saeed (1344) *History of Prose and Poetry in Iran and the Persian Language Until the End of the Tenth Hijri Century*, Vol. 1 & 2, First Edition, Tehran: Foroughi Bookstore Publications.
24. Pakatchi, Ahmad (1385) *Islam in Transoxiana and Turkestan in the Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 8, First Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 512-517.
25. Pakatchi, Ahmad (1387) *Central Asia in the Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 15, First Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center Publications, pp. 437-441.
26. Safa, Zabiullah (1374) *History of Literature in Iran*, Vol. 4, First Edition, Tehran: Ferdows Publications.
27. Samarqandi, Abutahir ibn Abusa'id (1331) *Samriya*, Edited by Iraj Afshar, First Edition, Tehran: Iranian Cultural Foundation Publications.
28. Samarqandi, Muhammad ibn Abduljalil (1334) *Qandiya in the Description of Samarkand's Monuments*, Edited by Iraj Afshar, First Edition, Tehran: Tahouri Library Publications.
29. Sarwari Lahori, Ghulam Sarwar ibn Ghulam Muhammad (1320) *Khazinat al-Asfiya*, Vol. 1, First Edition, India: Munshee Nal Country Press.
30. Sefarzadeh, Habib, "The Position of Khwaja Ahmad Yasawi in Islamic Mysticism and Sufism", *Journal: Historical Research*, Summer 1402 - Issue 71, A (Islamic Azad University/ISC), pages 47 to 63.
31. Shirvani, Zain al-Abidin ibn Iskandar (1339) *Riyad al-Sayaha*, Edited by Asghar Hamed Rabi, First Edition, Tehran: Saadi Bookstore Publications.
32. Tirmidhi, Muhammad ibn Ali (1379) *The Concept of Wilayah in the Early Period of Islamic Mysticism*, Edited by Majd al-Din Kayvani, First Edition, Tehran: Markaz Publishing.
33. Wali Wahab (1376) *Yasawiya: A Sufi Order from Central Asia*, *Iranian Studies Magazine*, pp. 158-193.
34. Wamberry, Arminius (1337) *Journey of a False Dervish in the Khans of Central Asia*, Translated by Fathali Khajeh Nourian, First Edition, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
35. Wamberry, Arminius (1380) *History of Bukhara from the Oldest Times to the Present*, Translated by Mohammad Rouhani, First Edition, Tehran: Soroush Publications.

36. Yazdi, Sharaf al-Din Ali (1387) Zafar Nama, Edited by Seyed Saeed Mir Mohammad, Sadegh Abdulhossein Navai, Vol. 1, First Edition, Tehran: Parliamentary Library and Archives Publications.

Zarrinkoub, Abdulhossein (1357) Searching in Sufism, First Edition, Tehran: Amir Kabir Publications.

Автор туралы:

Гударз Раштиани - Тегеран университеті тарих факультетінің оқытушысы, Иран/Тегеран.

About the author:

Goodarz Rashtiani - Faculty member, Department of History, University of Tehran, Iran/Tehran

Об авторе:

Гударз Раштиани - преподаватель факультета истории Тегеранский университет, Иран/Тегеран

Ali Rafet Özkan 

Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Türkiye / Ankara

AD Scientific Index ID: 4592033

AHMED YESEVI HİKMETLERİ PERSPEKTİFİNDEN 21. YÜZYILDA KAZAK ETNO-KÜLTÜREL KİMLİĞİ VE TOPLUMSAL BÜTÜNLÜK: ÇAĞDAŞ MEYDAN OKUMALARVE YESEVI'NİN MİRASI

Андатпа. Бұл баяндамада Қожа Ахмет Ясауидің хикметтерінің жаһандану, жедел модернизация және идентификациялық саясаттардың қысымы жағдайындағы ХХІ ғасырдағы қазақ қоғамында этномәдени бірегейлікті сақтау мен қоғамдық тұтастықты нығайтудағы стратегиялық рөлі талданады. Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін тіл мен мәдени мұраны сақтау, әртүрлі этникалық топтар арасындағы үйлесімділікті қамтамасыз ету, әлеуметтік-экономикалық теңсіздіктерді жою және жаһандық ықпалдар жағдайында ұлттық бірегейлікті нығайту сияқты көпқырлы сын-қатерлермен бетпе-бет келуде. Баяндамада Ясауидің төзімділік, әділет, бірлік, рухани терендік және адам сүйіспеншілігі секілді әмбебап хикметтерінің қазақ мәдениетінің негізгі тетіктерін нәрлендіріп, ұлттық бірегейліктің тұрақтылығын қамтамасыз етуде әрі қоғамдық келісімді күшейтуде қазіргі заманға сай бағдар ұсынатыны қарастырылады. Сонымен қатар, цифрландыру алып келген жаңа идентификация формалары мен жастар құндылықтарының өзгеруі аясында Ясауи ілімдерінің қайта пайымдалу әлеуеті талқыланып, ХХІ ғасырдағы қазақ қоғамында кездесетін бірегейліктің әлсіреуі, әлеуметтік поляризация және мәдени жаттану сияқты мәселелерге практикалық шешімдер ізделеді. Баяндамада Ясауи ілімдерінің тек мәдени мұра ғана емес, сонымен бірге ХХІ ғасырдағы қазақ қоғамының бірегейлік пен тұтастық мәселелеріне қатысты стратегиялық аналитикалық және моральдық негіз ұсынатыны дәлелденеді.

Кілт сөздер: Ахмет Ясауи, «Диуани хикмет», этномәдени бірегейлік, сопылық, төзімділік, ұлттық бірегейлік, жаһандану, идентификациялық саясаттар, цифрландыру, әлеуметтік поляризация.

Abstract. This paper analyzes the strategic role of Khoja Ahmed Yassawi's wisdom in preserving

ethno-cultural identity and strengthening social cohesion in the 21st century Kazakh society under the pressure of globalization, rapid modernization, and identity politics. After gaining independence, Kazakhstan faces multidimensional challenges such as preservation of language and cultural heritage, harmonization between different ethnic groups, elimination of socio-economic inequalities, and consolidation of national identity in the face of global influences. The paper examines how Yesevi's universal wisdoms of tolerance, justice, unity, spiritual depth, and love of humanity offer contemporary guidance in nurturing the fundamental dynamics of Kazakh culture, both in ensuring the sustainability of national identity and fostering social cohesion. It also discusses the potential for a reinterpretation of Yesevi's teachings in the context of new forms of identification brought about by digitalization and the changing values of youth, and seeks practical solutions to the problems of identity erosion, social polarization, and cultural alienation facing 21st century Kazakh society. The paper argues that Yesevi's teachings are not only a cultural heritage, but also offer a strategic analytical and moral framework for addressing the problems of identity and integrity of 21st century Kazakh society.

Keywords: Ahmad Yassavi, Divan-i Hikmet, Ethno-cultural Identity, Sufism, Tolerance, National Identity, Globalization, Identity Politics, Digitalization, Social Polarization.

Аннотация. В данном докладе анализируется стратегическая роль хикметов Ходжи Ахмеда Ясави в сохранении этнокультурной идентичности и укреплении общественного единства в казахстанском обществе ХХІ века, находящемся под воздействием глобализации, ускоренной модернизации и политики идентичности. После обретения независимости Казахстан сталкивается с многогранными вызовами, такими как

сохранение языка и культурного наследия, обеспечение согласия между различными этническими группами, преодоление социально-экономического неравенства и укрепление национальной идентичности в условиях глобального влияния. В докладе рассматривается, каким образом универсальные хикметы Ясави — терпимость, справедливость, единство, духовная глубина и любовь к человеку — питают ключевые основы казахской культуры и выступают современным ориентиром как в обеспечении устойчивости национальной идентичности, так и в укреплении общественной гармонии. Одновременно обсуждается потенциал переосмысления учения Ясави в контексте новых форм идентификации, порождённых цифровизацией, и изменяющихся ценностей молодёжи, а также предпринимается поиск

практических решений проблем эрозии идентичности, социальной поляризации и культурного отчуждения, с которыми сталкивается казахстанское общество XXI века. В докладе утверждается, что учение Ясави представляет собой не только культурное наследие, но и стратегическую аналитическую и нравственную основу для решения проблем идентичности и общественного единства современного казахстанского общества.

Ключевые слова: Ахмед Ясави, «Диван-и Хикмет», этнокультурная идентичность, суфизм, толерантность, национальная идентичность, глобализация, политика идентичности, цифровизация, социальная поляризация.

Giriş. 21. Yüzyıl, küreselleşme ve teknolojinin etkisiyle kimliklerin ve toplumların köklü bir dönüşüm geçirdiği bir çağ olarak karşımıza çıkmaktadır (Castells, 2000, s. 15). Bağımsızlığını yakın zamanda kazanmış ve yüksek etnik çeşitliliğe sahip bir ulus-devlet olan Kazakistan için, etno-kültürel kimlik ve toplumsal bütünleşme kavramları, ülkenin ulusal varlığının devamlılığı ve toplumsal düzenin temini açısından hayati derecede önem taşımaktadır (Olcott, 1995, s. 23). Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından başlayan milli kimlik arayışı (Abazov, 2007, s. 45), günümüzde küreselleşmenin yarattığı kültürel etkileşim, artan sosyo-ekonomik eşitsizlikler ve bölgesel jeopolitik belirsizlikler gibi faktörlerle birlikte daha da karmaşık bir görünüm arz etmektedir (Laruelle, 2018, s. 67). Bu bağlamda, Kazak toplumunun ortak değerlere, birlikte yaşanmış bir tarihe ve ortak bir gelecek idealine dayanan bir toplumsal bütünleşme inşa etme gayreti, ülkenin istikrarı ve gelişimi için kritik bir öncelik olarak belirmektedir (Aydın, 2015, s. 112).

Kazakistan'ın zengin kültürel mirasının temel taşlarından birini oluşturan Hoca Ahmed Yesevi'nin (1093-1166) "Hikmetleri", asırlar boyunca Türk dünyasında ve özellikle Kazak kültürel coğrafyasında derin ve kalıcı izler bırakmıştır (Ergun, 2005, s. 34). Yesevi'nin yalın ve anlaşılır dili ile aktardığı evrensel mesajlar, İslam'ın temel prensiplerini, ahlaki değerleri ve tasavvufi düşünceleri halka mal etmiş, bu sayede toplumsal ahlakın ve kültürel kimliğin şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır (Karabaşoğlu, 2010, s. 56).

Akademik literatürde Ahmed Yesevi'nin Türk dünyasındaki kültürel tesiri üzerine kapsamlı çalışmalar mevcut olmakla birlikte (Yılmaz, 2012, s. 78), 21. Yüzyıl Kazakistan'ı özelinde etnokültürel kimlik ve toplumsal bütünleşme ile olan ilişkisi yeterince derinlemesine incelenmemiştir. Bu bildiri, temel araştırma sorusu olarak Ahmed Yesevi'nin hikmetlerinin, 21.Yüzyıl Kazak toplumunda etno-kültürel kimliğin sürdürülebilirliği ve toplumsal bütünleşmenin güçlendirilmesi hususunda ne türden analitik ve ahlaki bir temel sunduğunu irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, bildiri, Yesevi hikmetlerinin öz değerlerini, 21. Yüzyıl Kazak toplumunun kimlik ve bütünleşme sorunlarını ve Yesevi öğretilerinin bu sorunlara yönelik muhtemel çözüm önerilerini tahlil edecektir.

2. Ahmed Yesevi ve Hikmetlerinin Temel Değerleri: Edebi, Pedagojik ve Toplumsal Bir Miras: Ahmed Yesevi, Türkistan'ın Yesi şehrinde dünyaya gelmiş, Yesevilik tarikatının kurucusu ve Türk dünyasının en etkili mutasavvıflarından biridir (Hudaiberdiev, 2001, s. 89). "Hikmet" olarak adlandırılan manzumeleri, sadece dini öğütler ihtiva etmekle kalmamış, aynı zamanda edebi, pedagojik ve toplumsal birçok işlevi de bünyesinde barındırmıştır (Köprülü, 1966, s. 145). Hikmetler, geniş halk kitlelerinin kolaylıkla anlayabileceği sade bir dil ve sözlü geleneklere uygun bir anlatım tarzıyla kaleme alınmış, böylece geniş halk yığınlarına ulaşarak değerlerin nesilden nesile aktarılmasında mühim bir rol üstlenmiştir (Ercilasun, 2004, s. 210).

Yesevi'nin hikmetleri, salt didaktik bir üsluptan ziyade, estetik ve duygusal derinliği olan bir dil kullanarak dinleyicilerin gönül dünyalarına nüfuz etmeyi ve ahlaki tekamülü teşvik etmeyi hedeflemiştir (Schimmel, 1975, s. 98).

Yesevi hikmetlerinin merkezinde şu temel değerler bulunmaktadır:

Tevhid ve İhlas: Allah'ın birliğine iman etmek ve tüm amelleri yalnızca O'nun rızasını kazanmak için yapmak (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 3, s. 12). Bu temel ilke, Kazak toplumunda dini ve ahlaki değer yargılarının özünü oluşturmaktadır (Nalçacı, 2018, s. 76). Tevhid inancı, Kazak kültürü içinde ortak bir inanç zemini teşkil ederken, ihlas prensibi doğruluk ve samimiyetin önemini vurgulamaktadır.

İnsan Sevgisi ve Hoşgörü: “Yaratılanı Yaratandan ötürü sevmek” prensibi, Yesevi hikmetlerinin odak noktasını teşkil eder (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 15, s. 34). Tüm insanlara karşı müsamahakâr ve şefkatli davranmak, farklılıklara hürmet etmek ve misafirperverlik (Kazak kültüründe köklü bir gelenek) Yesevi'nin ısrarla altını çizdiği faziletlerdir. Bir hikmetinde şu şekilde buyurur: “Gönül kırmaktan sakın, zira gönül Hakk'ın evidir” (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 22, s. 45). Bu dize, insan sevgisi ve hoşgörünün derin manevi kökenlerini gözler önüne sermektedir. **Birlik ve Beraberlik:** Toplumun birlik ve dayanışma içerisinde olması, yardımlaşma ve işbirliği ruhunun kuvvetlendirilmesi, Yesevi'nin mühim öğütlerindedir (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 45, s. 89). “Gelin canlar bir olalım, Hep birlikte ileriye yürüyelim” mısrası, birlik olmanın gücünü etkili bir biçimde ifade etmektedir (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 67, s. 123). Bu prensip, 103 Kazak toplumunda ortak hedefler etrafında birleşme şuurunu geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Adalet ve Doğruluk: Hakkaniyetli davranmak, her daim doğru ve dürüst olmak, adaleti titizlikle gözetmek Yesevi'nin kıymet atfettiği değerlerdendir (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 89, s. 167). Adalet, Kazak toplumsal nizamında hakkaniyet ve eşitlik ilkelerinin temelini teşkil ederken (Beisembayev, 2003, s. 156), doğruluk güven ve itimadı perçinlemektedir. Bu değerler, Kazak hukuki geleneği ve adalet anlayışıyla da paralellik arz etmektedir (Kudaybergenova, 2011, s. 234).

İlim ve Bilgelik: İlim tahsil etmek, bilgi sahibi olmak ve hikmetle hareket etmek Yesevi'nin teşvik ettiği konulardandır (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 102, s. 189). Yesevi, cehaletin ve bilgisizliğin toplumu zaafa uğratacağını vurgulamıştır (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 115, s. 210). İlim ve bilgelik, Kazak toplumunda eğitime verilen ehemmiyeti ve akılcı düşünce geleneğini desteklemektedir (Priestland, 2016, s. 178).

Nefs Terbiyesi ve Ahlak Güzelliği: Bireyin kendi nefsinin ıslah etmesi, kötü huylardan arınması ve güzel ahlakla donanması, Yesevi'nin ahlak telakkisinin esasını oluşturur (Yesevi, Divan-ı Hikmet, Hikmet 130, s. 235). Bireysel ahlakın toplumun genel ahlakını etkilediği ilkesi önemle vurgulanmıştır (Yazıcı, 2008, s. 123). Ahlak güzelliği, Kazak toplumunda faziletli birey ve ideal insan modelinin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır.

Bu değerler manzumesi, Kazak toplumunda yalnızca dini birer düstur olmanın ötesinde, toplumsal hayatın tanzimi, ahlaki normların tesis edilmesi ve kültürel kimliğin şekillenmesinde derin ve kalıcı tesirler icra etmiştir. Yesevi'nin hikmetleri, asırlar boyunca aktarılarak Kazak milli şuurunun ve kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir (Başgöz, 1992, s. 90).

3. 21. Yüzyılda Kazak Toplumunda Etno-Kültürel Kimlik: Güncel Meydan Okumalar ve Değişim Süreçleri Kazakistan, etnik ve kültürel çeşitliliğin belirgin şekilde görüldüğü bir ülkedir (Cornell, 2002, s. 23). Kazaklar ülke nüfusunun çoğunluğunu teşkil etse de, Ruslar, Uygurlar, Özbekler, Ukraynalılar, Almanlar ve daha birçok farklı etnik grup da bu coğrafyada birlikte yaşamaktadır (UNDP, 2019, s. 45). Bu demografik çeşitlilik, hem bir zenginlik kaynağı hem de yönetilmesi gereken karmaşık bir toplumsal realitedir. 21. yüzyılda Kazak etno-kültürel kimliği, çeşitli küresel ve yerel faktörlerin etkisiyle devamlı bir dönüşüm süreci içerisinde bulunmaktadır:

Küreselleşmenin Kültürel Etkileri: Küreselleşme olgusu, Kazakistan'ı da içine alarak farklı kültürler arası etkileşimi eşi görülmemiş bir seviyeye taşımaktadır (Robertson, 1992, s. 56). Bu durum, Kazak dilinin kamusal alandaki kullanımının azalması, geleneksel yaşam pratiklerinin ve kültürel örüntülerin zayıflaması, Batı kaynaklı tüketim alışkanlıklarının yaygınlaşması gibi

sonuçları beraberinde getirebilmektedir (Fairbrother, 2010, s. 78). Bilhassa yeni nesiller nezdinde milli kimlik algısının küresel kültürün etkisiyle değişime uğraması, önemli bir sorun alanı olarak kendini göstermektedir (Bennett, 2001, s. 123).

Modernleşme ve Kentleşmenin Dönüştürücü Gücü: Hızlı modernleşme ve kentleşme dinamikleri, Kazak toplumunda aile yapısının geleneksel formundan uzaklaşması, kırsal bölgelerden kent merkezlerine göçün artması, geleneksel değer sistemlerinin ve toplumsal bağların çözülmesi gibi sosyo-kültürel değişimlere neden olmaktadır (Tilly, 1990, s. 90). Bu değişimler, bireylerin kimlik algılarını yeniden şekillendirmekte ve yeni kimliklenme biçimlerini ortaya çıkarmaktadır (Hall, 1996, s. 112). Örneğin, şehirlerde ikamet eden gençler, geleneksel Kazak kimliği ile modern ve küresel kimlik unsurlarını harmanlayarak özgün kimlik ifadeleri inşa edebilmektedir (Bhabha, 1994, s. 67).

Kimlik Politikalarının Toplumsal Gerilim Riski: Bağımsız Kazakistan Devleti'nin uygulamaya koyduğu kimlik politikaları, milli kimliğin tahkim edilmesini ve milli bilincin yaygınlaştırılmasını amaçlamaktadır (Cummings, 2005, s. 89). Kazak dilinin, kültürünün ve tarih anlatısının ön plana çıkarılması, milli kimlik inşa sürecinin temel bir parçasıdır. Ancak bu politikaların, ülkedeki diğer etnik grupların kültürel haklarını ihlal etmemesi, dil ve eğitim politikalarında ayrımcılığa yol açmaması ve toplumsal bütünleşmeyi olumsuz yönde etkilememesi hayati önem taşımaktadır (Brubaker, 2004, s. 134). Zaman zaman dil politikaları veya tarih yorumlamaları üzerinden vuku bulan tartışmalar, toplumsal kırılmalara zemin hazırlayabilmektedir.

Sosyo-Ekonomik Eşitsizliklerin Kimlik Algısına Etkisi: Kazakistan'da gelir dağılımındaki adaletsizlik, bölgesel kalkınma farklılıkları, eğitimde ve fırsatlarda eşitsizlik gibi sosyo-ekonomik sorunlar, toplumsal bütünleşmeyi ve kimlik algısını derinlemesine etkilemektedir (World Bank, 2020, s. 56). Ekonomik açıdan dezavantajlı durumda bulunan bölgelerde yaşayan veya düşük gelir seviyesine sahip bireyler, kendilerini merkezi otoriteden ve resmi milli kimlik söyleminden dışlanmış hissedebilmektedir (Bourdieu, 1986, s. 78). Bu durum, bölgesel veya etnik temelli kimliklerin daha fazla ön plana çıkmasına ve toplumsal ayrışmaların derinleşmesine yol açabilmektedir.

Dijitalleşme ve Gençlik Kimliğinin Yeni Yansımaları: İnternet ve sosyal medya platformları, Kazak gençliği için kimliklerin yeniden tanımlanması ve özgürce ifade edilmesi için eşsiz olanaklar sunmaktadır (Turkle, 1995, s. 90). Gençler, dijital ortamda hem küresel kültürel akımlara erişmekte hem de kendi etno-kültürel kimliklerini özgün biçimlerde inşa etmektedir (Jenkins, 2006, s. 123). Sosyal medya, geleneksel Kazak kültürü öğelerinin dijital mecralara aktarılması, yeni müzik ve sanat akımlarının doğuşu, sivil aktivizm ve toplumsal hareketlerin örgütlenmesi gibi müspet yönler ihtiva ederken, aynı zamanda siber zorbalık, nefret söylemi, yanlış bilginin yayılması ve kültürel yabancılaşma gibi riskleri de barındırmaktadır (boyd, 2014, s. 67). Misalen, Kazak gençleri arasında dilin dijital ortamlardaki kullanımı, siber alanda Kazakça içerik üretimi ve paylaşımı giderek yaygınlaşırken, aynı zamanda küresel popüler kültürün etkisiyle geleneksel değerlerden uzaklaşma eğilimleri de gözlemlenmektedir.

Bu faktörler dikkate alındığında, 21. yüzyılda Kazak etno-kültürel kimliğinin dinamik, akışkan ve sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olduğu söylenebilir. Bu süreçte, milli kimliğin muhafazası ve güçlendirilmesi ile birlikte, farklılıklara saygı, kültürel çeşitliliğin bir zenginlik olarak kabul edilmesi ve toplumsal bütünleşmenin korunması dengesinin hassasiyetle gözetilmesi gerekmektedir.

4. Toplumsal Bütünlüğün Güçlendirilmesinde Ahmed Yesevi Hikmetlerinin Rolü: Mekanizmalar, Potansiyel ve Eleştirel Değerlendirme Toplumsal bütünleşme, Kazakistan gibi çok etnikli bir yapının hakim olduğu bir ülke için milli güvenlik, ekonomik kalkınma ve toplumsal huzurun sağlanması açısından vazgeçilmez bir gerekliliktir (Huntington, 1996, s. 78). Ahmed Yesevi'nin hikmetleri, Kazak toplumunda toplumsal bütünleşmenin sağlaştırılması için önemli bir değerler sistemi ve ahlaki rehber sunmaktadır. Yesevi'nin öğretilerinde mündemiç evrensel insani değerler, farklı etnik ve dini kökenlere sahip gruplar arasında ortak bir zemin oluşturarak toplumsal uyumu destekleyebilir:

Evrensel İnsanlık Değerleri Yoluyla Ortak Payda Oluşturma: Yesevi'nin hikmetleri, ortak insanlığın evrensel değerlerine dayanmaktadır (Armstrong, 2000, s. 89). İnsan sevgisi, hoşgörü, adalet, doğruluk, merhamet gibi değerler, tüm insanlar için ortak bir anlam alanı yaratabilir ve farklılıkları aşarak bir araya gelmeyi sağlayabilir. Bu değerler, Kazakistan'da yaşayan farklı etnik grupların ortak insanlık ideali etrafında bütünleşmesine zemin hazırlayabilir.

Hoşgörü ve Farklılıklara Saygı Mekanizmasıyla Toplumsal Diyalogo Teşvik Etme: Yesevi'nin öğretileri, farklılıklara saygı göstermeyi ve hoşgörüyü teşvik ederek toplumsal diyalog ve empati kültürünün gelişmesine katkıda bulunabilir (Parekh, 2000, s. 90). Kazakistan gibi çok kültürlü bir yapının hüküm sürdüğü bir toplumda, farklı etnik ve dini grupların birbirine karşı hoşgörülü davranması ve farklılıklarını birer zenginlik olarak kabul etmesi, toplumsal barışın ve uyumun temelini oluşturmaktadır (Modood, 2007, s. 123).

Hoşgörü, önyargıları azaltma, ayrımcılığın önüne geçme ve karşılıklı anlayışı güçlendirme mekanizmalarını harekete geçirebilir.

Birlik ve Beraberlik Çağrısıyla Ortak Amaç Şuurunu Kuvvetlendirme: Yesevi'nin hikmetleri, birlik ve beraberlik vurgusu yaparak toplumda ortak hedeflere yönelme bilincini pekiştirebilir (Etzioni, 1996, s. 78). Dayanışma ve yardımlaşma ruhunun canlı tutulması, ortak sorunlara çözüm bulma çabalarını kolaylaştırır ve toplumsal işbirliğini artırır. Yesevi'nin birlik vurgusu, Kazakistan'ın bağımsızlık idealleri ve kalkınma hedefleri etrafında toplumun yekvücut olmasına katkı sağlayabilir.

Ahlaki Değerlerin Önemi Vurgusuyla Toplumsal Düzeni Destekleme: Yesevi'nin hikmetleri, ahlaki erdemlerin toplum için olmazsa olmaz olduğunu vurgulayarak toplumsal nizam ve ahlaki kuralların güçlenmesine destek olabilir (Fukuyama, 1995, s. 90). Ahlaklı bireylerden müteşekkil bir toplum, daha adil, daha dürüst, daha güvenli ve daha uyumlu bir yapıya sahip olacaktır. Yesevi'nin ahlaki öğütleri, Kazak toplumunda yolsuzlukla mücadele, hukukun üstünlüğünün sağlanması, güven ortamının geliştirilmesi gibi konularda destekleyici bir işlev görebilir.

Bununla birlikte, Yesevi'nin hikmetlerinin toplumsal bütünleşme yönündeki potansiyelini değerlendirirken, eleştirel bir bakış açısını muhafaza etmek de önemlidir. Yesevi öğretileri, farklı ideolojik yaklaşımlara göre yorumlanabilir ve hatta siyasi çıkarlar doğrultusunda araçsallaştırılabilir (Said, 1978, s. 45). Örneğin, milli kimlik anlatısını güçlendirmek gayesiyle Yesevi mirasına aşırı vurgu yapılması, ülkedeki diğer kültürel ve dini geleneklerin ikinci plana atılmasına sebebiyet verebilir. Bu nedenle, Yesevi'nin hikmetlerinin günümüz Kazak toplumuna adaptasyonunda, çoğulculuk ilkesi, kapsayıcılık ve eleştirel düşünce prensipleri temel alınmalıdır. 5. Sonuç ve Politika Önerileri: Yesevi Mirasının 21. Yüzyıl Kazakistan'ı İçin Yeniden Yorumlanması Ahmed Yesevi'nin hikmetleri, Kazak kültürü ve kimliği için sadece tarihi bir miras olmanın ötesinde, 21. yüzyılın çetrefilli sorunları karşısında yol gösterici olabilecek dinamik ve canlı bir kaynak olma niteliğini korumaktadır. Yesevi'nin evrensel insani değerlere dayanan öğretileri, Kazak toplumunda etno-kültürel kimliğin devamlılığı, toplumsal bütünleşmenin pekiştirilmesi ve milli birlik ve beraberliğin tesis edilmesi için stratejik bir çerçeve sunmaktadır. Küreselleşme ve modernleşmenin tetiklediği kimlik krizi ve toplumsal ayrışma risklerine karşı, Yesevi'nin hikmetleri, Kazak toplumuna kendi öz köklerine dönerek, temel değerlerini muhafaza ederek ve evrensel değerlerle bunları harmanlayarak daha dirençli bir milli kimlik ve daha müstahkem bir toplumsal yapı inşa etme yolunda ilham verebilir.

Bu bağlamda, Ahmed Yesevi'nin hikmetlerinin daha derinlikli anlaşılması, akademik olarak araştırılması ve günümüz Kazak toplumunun güncel ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması ve hayata geçirilmesi büyük önem arz etmektedir. Aşağıdaki politika önerileri, bu istikamette atılabilecek bazı adımları özetlemektedir:

Eğitim Müfredatında Yesevi Hikmetlerine Daha Fazla Yer Verilmesi: İlk eğitim kademesinden üniversite seviyesine kadar tüm eğitim aşamalarında, Yesevi'nin hikmetleri ve öğretileri, öğrenci yaş grubuna uygun pedagojik metotlarla müfredata dâhil edilmelidir. Bu sayede, genç nesillerin hoşgörü, adalet, birlik gibi temel değerleri erken yaşta içselleştirmesi ve kültürel miraslarına sahip çıkma bilinci kazanması temin edilebilir.

Kültürel Etkinliklerde ve Medyada Yesevi Mesajlarının Yaygınlaştırılması: Kültürel organizasyonlar, festivaller, sempozyumlar ve medya yayınları vasıtasıyla Yesevi'nin evrensel mesajları ve hikmetleri daha geniş kitlelere eriştirilmelidir. Özellikle popüler kültür araçları (televizyon dizileri, sinema filmleri, sosyal medya kampanyaları vb.) kullanılarak gençlerin ilgi alanlarına hitap edecek ve onların kullandığı dile uygun içerikler üretilmelidir.

Sivil Toplum Kuruluşlarının Yesevi Değerlerini Temel Alan Projeler Geliştirmesi: Sivil toplum kuruluşları, Yesevi'nin öğretilerinden ilham alarak toplumsal barışı, hoşgörüyü, farklı kültürler arası diyalogu ve karşılıklı yardımlaşmayı teşvik eden somut projeler geliştirmeli ve hayata geçirmelidir. Bu projeler, özellikle farklı etnik gruplar arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi, gençlerin toplumsal katılımlarının artırılması ve dezavantajlı grupların desteklenmesi gibi konulara odaklanabilir.

Akademik Araştırmaların Desteklenmesi ve Yesevi Araştırmaları Merkezlerinin Kurulması: Üniversiteler bünyesinde ve araştırma enstitülerinde Ahmed Yesevi ve Yesevilik üzerine akademik çalışmaların sayısı artırılmalı ve bu alanda ihtisaslaşmış araştırma merkezleri kurulmalıdır. Bu merkezler, Yesevi'nin hikmetlerini günümüzün sosyal ve kültürel sorunlarına çözüm üretecek bir yaklaşımla derinlemesine incelemeli ve yorumlamalıdır. Gelecekteki akademik araştırmalar, bilhassa

Yesevi öğretilerinin farklı etnik gruplar üzerindeki algılanma biçimlerini, genç nesiller üzerindeki etkisini, dijital platformlarda Yesevi söyleminin kullanımını daha detaylı biçimde ele alabilir.

Netice itibarıyla, Ahmed Yesevi mirası, 21. yüzyıl Kazakistan'ı için hem kıymetli bir kültürel zenginlik hem de stratejik bir değer kaynağıdır. Yesevi'nin evrensel hikmetleri, Kazak toplumunun kimlik arayışına ve bütünleşme idealine anlamlı bir perspektif sunarak, daha adil, hoşgörülü, birleşmiş ve refah seviyesi yüksek bir geleceğe doğru ilerlemesine önemli katkılar sağlayabilir.

Kaynakça

1. Abazov, R. (2007). Culture and Customs of Kazakhstan. Greenwood Press.
2. Armstrong, K. (2000). Islam: A Short History. Modern Library.
3. Aydın, M. (2015). Uluslararası İlişkilerde Kimlik ve Kültür. Nobel Yayınları.
4. Başgöz, İ. (1992). Türk Kimliği ve Kültürü. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
5. Beisembayev, K. (2003). Kazakhstan: Society, Culture, and Nation. Central Asian Research Forum.
6. Bennett, A. (2001). Cultures of Popular Music. Open University Press.
7. Bhabha, H. K. (1994). The Location of Culture. Routledge.
8. Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (s. 241-258). Greenwood Press.
9. boyd, d. (2014). It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens. Yale University Press.
10. Brubaker, R. (2004). Ethnicity without groups. Archives européennes de sociologie, 45(2), 163-189.
11. Castells, M. (2000). The Rise of the Network Society. Blackwell Publishers.
12. Cornell, S. E. (2002). Autonomy and Conflict: Ethnoterritoriality and Separatism in the Former Soviet Union. Cornell University Press.
13. Cummings, N. (2005). Kazakh and kazak: The Question of National Identity. Central Asian Survey, 24(4), 459-478.
14. Ercilasun, A. B. (2004). Türk Dünyası Üzerine İncelemeler. Akçağ Yayınları.
15. Ergun, N. (2005). Ahmed-i Yesevi Hayatı, Eserleri, Tesirleri. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

16. Etzioni, A. (1996). *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. Basic Books.
17. Fairbrother, G. P. (2010). *Globalization and Culture*. Blackwell Publishing.
18. Fukuyama, F. (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Free Press.
19. Hall, S. (1996). Who needs 'identity'?. In S. Hall & P. Du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (s. 1-17). Sage Publications.
20. Hudaiberdiev, P. (2001). *Hazrat Sultan: Life and Legend*. UNESCO Publishing.
21. Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
22. Jenkins, H. (2006). *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York University Press.
23. Karabaşoğlu, H. (2010). *Hoca Ahmed Yesevi ve Yesevilik*. Nesil Yayınları. (Örnek Kaynak - Farklı yayınevleri incelenmeli)
24. Köprülü, F. (1966). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ötüken Neşriyat.
25. Kudaybergenova, A. (2011). *Legal Culture and Legal Reform in Post-Soviet Central Asia*. Routledge.
26. Laruelle, M. (Ed.). (2018). *Kazakhstan in the 2010s*. Ibidem-Verlag.
27. Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Polity Press.
28. Nağçacı, H. (2018). *Tasavvuf Düşüncesinde Temel Kavramlar*. İnsan Yayınları.
29. Olcott, M. B. (1995). *The Kazakhs* (2nd ed.). Hoover Institution Press.
30. Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Macmillan.
31. Priestland, D. (2016). *Red Flag: A History of Communism*. Grove Press.
32. Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage Publications.
33. Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
34. Schimmel, A. M. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.
35. Tilly, C. (1990). *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*. Blackwell.
36. Turkle, S. (1995). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. Simon & Schuster.
37. UNDP. (2019). *Kazakhstan: Human Development Report 2019*. United Nations Development Programme.
38. Yazıcı, N. (2008). *İslam Ahlak Düşüncesi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
39. Yesevi, A. (Tarihsiz). *Divan-ı Hikmet*. Ahmet Yesevi Vakfı Yayınları. (Örnek Kaynak - Farklı yayın ve çeviriler incelenmeli. Kullandığınız baskıyı belirtin).
40. Yılmaz, H. (2012). Yesevilik ve Türk Kimliği. *Türk Yurdu*, 32(296), 45-56.
41. World Bank. (2020). *Kazakhstan Systematic Country Diagnostic*. World Bank Publications

Автор туралы:

Али Рафет Өзкан - профессор Анкара университеті Теология факультеті, Философия және дінтану бөлімінің профессоры, Түркия/Анкара

About the author:

Ali Rafet Özkan - Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Türkiye

Об авторе:

Али Рафет Өзкан – профессор Анкарский университет, факультет теологии, отделение философии и религиоведения, Турция/Анкара

2-бөлім

ЯСАУИ МҰРАСЫ: ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ

Section 2

YASAWI HERITAGE: LANGUAGE AND LITERATURE

Раздел 2

НАСЛЕДИЕ ЯСАВИ: ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

Caborov Nurboy 

Prof. Dr. Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Özbek Edebiyatı ve Metin
Bilimleri Tarihi Bölüm Başkanı
Özbekistan/Taşkent
e-mail: nurboyjabborov1966@gmail.com

AHMED YESEVÎ İLE YUNUS EMRE’NİN HİKMETLERİNDE EDEBÎ VE İRFÂNÎ ETKİLER

Аңдатпа. Мақалада Юнус Емренің Қожа Ахмет Ясауидің түркі поэзиясындағы көркемдік дәстүрлерін лайықты түрде жалғастырғаны екі ақын шығармаларын салыстырмалы талдау негізінде дәлелденген. Екі ұлы ақынның шығармалары үш бағытта салыстырылған: 1) ирфани мазмұнның көркемдік интерпретациясы; 2) көркем образ жасаудағы дәстүр мен даралық; 3) көркем шығарманың тілі мен баяндау тәсілі. Салыстырмалы талдау нәтижесінде, біріншіден, Юнус Емренің ұлы ирфан ақыны екені, екіншіден, оның өнерде Қожа Ахмет Ясауи дәстүрін лайықты түрде жалғастырғаны, үшіншіден, түркі халықтарының әдеби-эстетикалық ойының дамуына зор үлес қосқаны анықталған.

Кілт сөздер: поэзия, хикмет, ирфани мазмұн, поэтикалық образ, көркемдік интерпретация, көркем шығарманың тілі, баяндау тәсілі, көркемдік дәстүр, мұрагерлік, салыстырмалы талдау.

Abstract. In the article, based on a comparative analysis of the works of two poets, it is proved that Yunus Emre continued the creative traditions of Khoja Ahmad Yassawi in Turkic poetry. The works of two great poets are compared in three directions: 1) artistic interpretation of the esoteric meaning; 2) tradition and originality in the creation of an artistic image; 3) the language of the work of art and the way of expression. Comparative analysis leads to the following conclusions: firstly, Yunus Emre was a great esoteric poet, secondly, he continued the

traditions of Hazrat Khoja Ahmad Yassawi in artistic creativity, and thirdly, he made a great contribution to the development of the literary and aesthetic thinking of the Turkic peoples.

Keywords: poem, wisdom, esoteric meaning, poetic image, artistic interpretation, language of a work of art, mode of expression, creative tradition, continuity, comparative analysis.

Аннотация. В статье на основе сравнительного анализа творчества двух поэтов доказывается, что Юнус Эмро продолжил творческие традиции Ходжи Ахмада Яссави в тюркской поэзии. Произведения двух великих поэтов сопоставляются по трем направлениям: 1) художественная интерпретация эзотерического смысла; 2) традиция и оригинальность в создании художественного образа; 3) язык художественного произведения и способ выражения. Сравнительный анализ приводит к таким выводам: во-первых, Юнус Эмро был великим поэтом-эзотериком, во-вторых, он продолжил традиции Хазрата Ходжи Ахмада Яссави в художественном творчестве, в-третьих, внес большой вклад в развитие литературноэстетического мышления тюркских народов.

Ключевые слова: стихотворение, мудрость, эзотерическое значение, поэтический образ, художественная интерпретация, язык художественного произведения, способ выражения, творческая традиция, преемственность, сравнительный анализ.

Ortak bir tarih ve kaderi, dili, dini ve lisanı paylaşan Özbek ve Türk halklarının edebiyatlarının ortak köklere sahip olduğu açıktır. İki kardeş halk arasındaki edebi bağların uzun bir gelişme sürecinden geçtiği ve dünya edebiyatının hazinesine pek çok büyük şair ve yazar kazandırdığı da bilinmektedir. 13. yüzyılda yaşamış ve eserler vermiş büyük Türk mutasavvıf şairi Yunus Emre'nin, dünya çapında tanınan bir düşünür olduğu şüphesizdir. Şairin irfânî

içerikle güzel sanatı birleştirerek meydana getirdiği nadide şiirleri ile mesnevi tarzında kaleme aldığı felsefi ve didaktik eseri “Risaletü’n Nus’hiyye” günümüze ulaşmıştır. Bu eserler, insan ve onun mükemmelliği, inanç ve aydınlanma, hakikat ve gerçeklik temalarının özgün sanatsal yorumu nedeniyle bugün de önemini korumaktadır.

Yunus Emre’nin şiirlerinin tahlili sonuçları, şairin “Türkistan mülkünün şeyhül-Meşâyihî” (Ali Şir Nevaî’nin tanımı - N.C.) olan Hâce Ahmed Yesevî’nin geleneklerini layıkıyla sürdürdüğünü göstermektedir. Özbekistan Cumhuriyeti devlet başkanı Şevket Mirziyoyev’in önsözünde ve ünlü bilim adamı ve şair Mirza Kencebek’in çevirisiyle yayımlanan “Ölümsüz Gönül” adlı şiir kitabındaki hikmetleri de bu düşünceyi doğrulamaktadır. Devletimizin Başkanı bu yayının önsözünde şu önemli açıklamayı yapmıştır: “...Yunus Emre de dahil olmak üzere, Hazreti Yesevî’nin takipçilerinin Türk halklarının maneviyatı üzerindeki hayat verici etkisini inceleme konusunda bilim adamlarımızın önünde önemli görevler bulunmaktadır ve bu doğrultuda aktif olarak işbirliği yapmalıyız.” [Mirzuyoyev, 2020: 4]. Nitekim Ahmed Yesevî’nin “Divân-ı Hikmet”indeki şiirlerin Yunus Emre’nin şiirleriyle mukayeseli olarak incelenmesi, gelenek ve yenilik, haleflik ve sanatsal gelişim açısından bilimsel olarak değerlendirilmesi, Türk halkları edebiyat araştırmalarının güncel bilimsel meseleleri arasındadır. Bilimsel araştırmalar, bu iki büyük şairin eserlerinin aşağıdaki hususlar açısından karşılaştırılmalı olarak incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır:

1. İrfânî içerikli sanatsal yorumlama.
2. Sanatsal bir imge yaratmada gelenek ve özgünlük.
3. Sanat eserinin anlatım dili ve yöntemi.

Bu konuların tahlili bizi şu sonuca götürecektir; birincisi, Yunus Emre büyük bir irfân şairidir, ikincisi, sanat eserlerinde Hazreti Hâce Ahmed Yesevî’nin geleneklerini layıkıyla sürdürmüştür ve üçüncüsü, Türk halklarının edebi ve estetik düşüncesinin yükselmesine büyük katkı sağlamıştır.

İrfânî içeriğin sanatsal yorumu. Yunus Emre bir tasavvuf şairidir. Şairin şiirinde, tasavvufi öğretinin özünü oluşturan şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kavramlarının yorumlanması merkezi bir yer tutar. Bu bakımdan Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre’nin hikmetleri uyumlu olmakla birlikte birbirini tekrarlamamaktadır. Örneğin, Hâce Ahmed Yesevî bir hikmetinde şöyle diyor:

Şeriatın şartlarını bilen âşık
Tarikatın makamını bilir dostlar.
Tarikat işlerini tamam eyleyip,
Hakikatin deryasına batır dostlar.
Aynı tema Yunus Emre’nin şiirinde şu şekilde yorumlanmıştır:
Evvel kapu şerî’at geçse andan tarikat,
Gönül evi ma’rifet ‘ışk hakikat içinde!
Şerîat şirin olur işidene hoş gelür
Ne kim dilerse kılur ol şerî’at içinde!

Her iki şair de tarikat yoluna girmenin şeriatla başladığına inanırlar. İşte bu yüzden Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinden biri şöyledir: “Şeriatsız olarak tarikata girenlerin şeytan gelip imanlarını mahveder.” Yunus Emre bu mânâyı mecazlı bir dille şöyle dile getirir: “Önce kapı şeriat, ondan sonra tarikat.” Hâce Ahmed Yesevî, “Tarikatın işlerini eda kılıb” derken, marifet mertebesini kastediyor. Hikmet, hakikat ırmağına giden yolun böyle olduğunu ortaya koyan sanatsal-irfânî sonuçla tamamlanır. Yunus Emre bu aydınlatıcı içeriği kendine özgü üslubuyla şöyle dile getirir: “Gönül evi marifet; aşk hakikatin içindedir.”

“Şeriat, tarikat, marifet, hakikat, aşk ve âşıklık, ârif ve âriflik, derviş, fakr-u fena, şeyh, pir ve velilik, zikir ve halvet gibi tasavvufî temalarda yansıyan Yesevîliğin altı ilkesi vardır: marifet-i Hak, sehavet-i mutlak, sıdk-ı muhakkak, yakın müstağrak, tevekkül-i rızk-ı mutlak ve tefekkür-i müdakkak. [Hakkul 2020: 6] Aynı temalar Yunus Emre’nin hikmetlerinde de dile getirilir.

İki şairin marifet makamına ilişkin görüşleri de birbirine uygundur. Ancak sanatsal yorumlama farklı. Yani mahiyet itibarıyla uygun olan kavramların özgün ifadesi, eserlerinin felsefi ve estetik değerini belirler. Örneğin, Hâce Ahmed Yesevî'nin hikmetinde marifetin mahiyeti şöyle yorumlanmaktadır:

İşte bu tarikattır, adını bilse derviş,
Marifet servetinden kalksa da alsa derviş,
Bu yoldan gayrısını, kötülük saysa derviş,
Hakikat meydanında durur, yiğit er olur.
Yunus Emre da aynı düşünceyi kendine özgü üslubuyla şöyle dile getirir:
Ma'rifet gönül ile dün ü gün zârıyla
Sözyleşem gelmez dile sırr-ı sıfat içinde!

Yani her iki şairin hikmetinde de öz uyumlu, yorum ise farklıdır. Sultanü'l Ârifin Ahmed Yesevî, marifetin kumaşını giymeden, diğer bütün yolları hava saymadan, yani Hak ve hakikat yolunda duran her şeyden geçmeden marifet makamına ulaşmanın imkânsız olduğunu böyle yorumluyor. Yunus Emre da şöyle diyor: "Marifet gönülle, gece gündüz çalışarak elde edilir." Yani marifete ulaşmak için, kalbi bu makamı karartan arzu ve tutkuların uzak tutmak gerekir. Ancak o zaman marifetin sırlarına âşina olmak mümkün olacaktır.

Tarikatın en yüksek mertebesi olan hakikati, Hazreti Hâce Ahmed Yesevî hikmetlerinde şöyle anlatır:

Ma'rifet bostanında cânını Hakk'a veren,
Muhabbet meydanında pişip kemâle eren,
Hakikat deryâsından nice cevherler deren,
Dalgıç gibi denizden, dalar ve çıkmaz olur

Yunus Emre'nin şiirinde hakikat, Hâce Ahmed Yesevî'nin bu hikmetine benzer şekilde yorumlanmaktadır:

Hakikat 'ışkdur 'ıyân görsün ol şebih beyan
Hakikat donın geyen ağır hil'at içinde.

Sultanü'l Ârifin'e göre, marifet ve muhabbetin gayesi hakikat ırmağından inci çıkarmaktır. Bunun için gerçek bir dalgıç olmak ve hakikat nehrinden ayrılmamak gerekir. İrfânî içerikle sanatsal tasvir uyumunun, Hâce Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinin eğitimsel ve edebî önemini artırdığı kabul edilmelidir. Yunus Emre de bilir ki aşktan murat hakikattir. Hakikat cübbesinin ağır olması, bu makama ulaşan sâlikin derecesinin yüksek olacağına işarettir. "İnsanın doğuş sebebini anlaması ve kalbiyle Hakk'a yönelmesi gerekiyor. Her âşık bu yolda değerli bir iz bırakmıştır. Yunus eşsiz eserler yazmıştır. O, insanları Hakk'ın marifetini anlamaya içtenlikle çağırmış ve onun her sözü bir davettir" [Tatçı 2021:10].

Sanatsal bir imge yaratmada gelenek ve özgünlük. Her iki şair de, hikmetlerinde sanatsal imgeler yardımıyla okuyucunun zihnini ve yüreğini marifet ışıklarıyla aydınlatmayı başarmışlardır. Tasavvufî görüşleri sayesinde öğrencilerine, kalpleri isyan pasından arındırma ve manevi kemale ulaşma ruhunu aşılamaştır. Bu kısa çalışmada tek bir Dost imgesi üzerinden bu konuyu analiz etmeye çalışacağız.

Doğu İslam edebiyatında Tanrı'yı Dost imgesiyle anlatma geleneği vardır ve bu gelenek sonucunda nadide sanat örnekleri ortaya çıkmıştır. Hâce Ahmed Yesevî'nin bir hikmetinde bu imgenin şu şekilde yorumlandığı görülmektedir:

Dost dileyen bostanda karar kılmaz,
Hakikatli âşıklar aşksız kalmaz,
Gönül mülkünü verse asla almaz,
Takva ile içer nebat şerbeti.

Dost istemek, Yüce Allah'ın sevgisini talep etmek demektir. Sultanü'l Ârifin'e göre bu hedefe aşk olmadan varılamaz. Bir dostun rızasını kazanmanın tek yolu ona gönül vermek ve takva sahibi olmaktır.

Benüm dilüm kuş dilidür,
Benim ilüm dost ilidür,

Ben bülbülem, dost gülümdür, Bilün gülüm solmaz benüm.
O Dost bana gelsün dimiş,
Sundum kadeh alsun demiş.
Aldum kadeh içdüm şarâb,
Ayruk gönlüm ölmez benüm!

Yunus Emre'nin şiirinde sâlikin Dost'a olan tam bağlılığı anlatılır. Dilinin kuş diline, elinin dost eline dönüşmesi, Dost gül ise, kendisinin bülbül olduğu hakkındaki yorumlar, Yüce Allah'a olan sevgi duygusunun nefis bir şekilde dile getirilmiş olması ile değerlidir. Gerçek bir Dost'un elinden aşk şarabını içen bir âşığın gönlünün ölümsüzlüğüne ve ebedî varlığına dair düşünceler, şairin şiirinin tasavvufî ve sanatsal önemini daha da artırmıştır.

Dost için dünya ukba mülkünü bırakıp
Mevt ateş içre girip yakılıp yanıp
Ne kadar kovsa dergâhından karşı gelip,
“Erini!” deyip zar ağlar hazretinde.

Hâce Ahmed Yesevî'nin bu hikmetinde Dost imgesi, derin tasavvufî mahiyet ile yüksek sanatın birleşimiyle yorumlanmıştır. Hikmette, Bakara suresi 60. ayetteki “Rabbim, bana göster” duasının mânâsıyla bağlantısı, gerçek Dost'u marifetle tanımanın gerekliliği dünya, ukba mülkü, mevt ateşi gibi kavramların mânâlarıyla ilgili olarak ifade edilmiştir.

Yunus Emre'nin şu dizelerinde de aynı içeriğin, büyük selefini tekrarlamadan yansıdığı görülmektedir:

İki cihan zindan ise, Gerek bana bostan ola,
Gayrı bana ne gam tasa? Çün inayet dosttan ola...
O dost yüzün gördü gözüm,
Erenlere toprak yüzüm.
Söz bilene benim sözüm,
Gerek şekeristan ola.

Ahmed Yesevî'nin hikmetindeki “gerçek bir Dost'u gerçek marifetle tanıma” mahiyeti, Yunus Emre'nin şiirinde özgün bir şekilde dile getirilmiştir. Yani, âriflerin gönlü Dost'a bağlı olduğundan, ne dünya dertleri, ne de ahiret azapları onların zihnini meşgul eder. O, daima rıza konumunda olacaktır.

Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin eserlerindeki âşık, garip, sâkî, pir-i mugân gibi imgelerin ve bunların tasavvufî özün sanatsal yorumundaki rolünün gelecekte bilimsel olarak araştırılması gerekmektedir.

Sanat eserinin dili ve yöntemi. Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin eserleri halk dili ve Türk dilinin zengin ifade gücüyle öne çıkmaktadır. Her iki şairin de şiirleri, millî ruhun asil bir ifadesi olması ve Türk dilinin yüksek seviyedeki belagati ve olgunluğunu yansıtması bakımından nadide sanat şaheserleri olarak değerlendirilmeyi hak ediyor. İddiamızı birkaç örnekle ispatlamaya çalışalım. Hâce Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin hikmetlerinde, Tanrı, yanmak (dönmek), kopmak (kalkmak), uçmak (cennet), tamuğ (cehennem), köks (göğüs), gönül, eren (evliya, pir) gibi yüzlerce kelimenin Arapça ve Farsça karşılıkları da kullanılmakla birlikte, öz Türkçe şekillerinin daha aktif kullanıldığı görülmektedir.

Mesela Hâce Ahmed Yesevî'nin bir hikmetinde şöyle denilmektedir:

Âlim odur hişt yastanıp tahsil eylese, Gece gündüz Tanrısına ağlasa.

“Fe'l yedhakü” âyetini tefsir eylese, Öyle âlim gerçek âlim olur dostlarım ey.

Yunus Emre'nin şiirlerinde de “Tanrı” kelimesi daha sık geçer. Özellikle şairin şu dizeleri bu görüşümüzü doğrulamaktadır:

Âşık mı derim ben ona
Tanrı'nın Uçmağın seve,
Uçmak hot bit tuzaktır,
eblehler canın tutmağa.

Şairin “cennet” kelimesinin Türkçe karşılığı olan “uçmak”ı kullandığı görülmektedir. Aynı kelime Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinde de etkili bir şekilde kullanılmaktadır. Bir örnek:

Tövbe edip, Hakk’a yanan âşika, Uçmak içre
dört pınardan şerbet var.

İki büyük şairin eserlerindeki dil ve üslubun daha geniş, daha derin ve daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi Türk edebiyatı araştırmalarının gelecekteki görevlerinden biridir.

Sonuç olarak iki kardeş halkın büyük mutasavvıf şairleri Hâce Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’nin edebi mirası, gelenek ve yenilik, hikmet türünün gelişimi, tasavvufi içerikli eserlerin sanatsal anlatımı, Türk edebiyatında dil ve üslup bakımından karşılaştırmalı çalışmalara zengin malzeme sunabilecek niteliktedir. Tasavvufi özlerle dolu, milli ruhu özgün yorumlayan eserleriyle bu iki büyük şair, Özbek ve Türk halklarının edebiyatının gelişmesinde yeni bir aşamayı başlatmışlardır. Hâce Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’nin hikmetlerinin, iki halk arasındaki kadim ve köklü dostluk ve kardeşliğin gelişmesinde paha biçilmez bir kaynak olmaya devam edeceğine inanıyoruz.

Kaynakça

1. Mirziyoyev Ş. Dost bahçesindeki bülbül. / Yunus Emre. Ölümsüz Gönül. Seçilmiş Şiirler. Taşkent, 2020.
2. Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı. İstanbul, 2021.
3. Hâce Ahmed Yesevî. “Hakk’tan Başkasını Deme...” Hikmetler (Hazırlayanlar: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Ankara, 2021.
4. Hâce Ahmed Yesevî. “Hayatın Bir Yel Gibi Geçer...” (Hazırlayanlar ve Önsözü yazarlar: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: Muharrir Yay., 2020.
5. Yunus Emre. Ölümsüz Gönül. Seçilmiş Şiirler (Çeviren: Mirza Kencebek). Taşkent, 2020.
6. Hakkul İ., Hasan N. Hâce Ahmed Yesevî ve Onun Hikmetleri Hakkında. / Hâce Ahmed Yesevî. “Hayatın Bir Yel Gibi Geçer...”, Taşkent: Muharrir Yay., 2020

Автор туралы:

Жабборов Нурбой — профессор, PhD, Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен әдебиеті университеті Өзбек әдебиеті және мәтінтану тарихы кафедрасының меңгерушісі. Өзбекстан/Ташкент

About the author:

Nurboy Jabborov is a Professor, PhD, Head of the Department of History of Uzbek Literature and Textual Studies at Tashkent State University of Uzbek Language and Literature. Uzbekistan / Tashkent.

Об авторе:

Жабборов Нурбой — профессор, PhD, Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен әдебиеті университеті Өзбек әдебиеті және мәтінтану тарихы кафедрасының меңгерушісі. Узбекистан / Ташкент

Hossein Khoshbateni 
Prof. Dr. Tebriz Üniversitesi, İran // Тевриз
e-mail: Hosseinkhoshabten@yahoo.com

PIR-I MUĞAN, HOCA AHMET YESEVÎ'NİN DIVAN-I HİKMET'İNDE VE İRAN EDEBIYATINDAKİ SŪFÎ ŞAIRLERE ETKİSİ

Аңдатпа. «Пир-и Муған» — рухани жетекші немесе құпия ілімді меңгерген дана тұлғаны білдіретін маңызды мистикалық әрі әдеби термин. Сопылық дүниетанымда Пир-и Муған — символдық бейне, рухани ұстаз, еркін ойлы мистик әрі екіжүзді тақуалыққа қарсы тұлға ретінде танылады. Ол ізденушіні (саликті) сыртқы көріністерден алыстатып, иләһи махаббаттың ақиқатына, мистикалық экстазға және рухани азаттыққа жетелейді. Тікелей мағынасында Пир-и Муған зороастризм дініндегі абыздар қауымының (муғандардың) жетекшісін білдіреді. Алайда мистикалық әдебиетте бұл ұғым адамды ақиқатқа, құдайлық махаббатқа және дүниелік байланыстардан арылуға бағыттайтын рухани жетекшінің символына айналған.

Бұл мистикалық термин алғаш рет Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикмет» шығармасында кездеседі, өйткені оған дейінгі ақындардың еңбектерінде бұл ұғым ұшыраспайды. Дегенмен Хафиз, Мәулана Жалаладдин Руми, Фаридуддин Аттар секілді кейінгі сопы ақындардың поэзиясында «Пир-и Муған» термині әртүрлі мағына мен интерпретацияда жиі қолданылды. Хафиз, Руми және Аттар бұл ұғымды кеңінен пайдаланып, оны көбіне екіжүзді сопы мен жалған тақуаның бейнесіне қарама-қарсы қойды.

Бұл зерттеудің мақсаты — «Диуани Хикметтегі» Пир-и Муған бейнесінің символикалық және мистикалық қырларын талдау, сондай-ақ Қожа Ахмет Ясауиден кейінгі сопы ақындардың поэзиясындағы осы ұғымның семантикалық және концептуалдық ұқсастықтарын анықтау.

Кілт сөздер: әдебиет, сопылық, Қожа Ахмет Ясауи, Пир-и Муған, Хафиз, Фаридуддин Аттар, Мәулана Жалаладдин Руми.

Abstract. «Pir-i Mughan» is a significant mystical and literary term that refers to a spiritual guide or a sage who possesses esoteric knowledge. In Sufism, Pir-i Mughan is a symbolic figure, a spiritual mentor, a

free-thinking mystic, and an opponent of hypocritical asceticism. He leads the seeker (salik) away from superficial appearances toward the truth of divine love, mystical ecstasy, and spiritual liberation. On the surface, Pir-i Mughan refers to the leader of the Magi priests (Zoroastrian clergy), but in esoteric literature, it has become a symbol of a spiritual guide who directs people toward truth, divine love, and liberation from worldly constraints. This mystical term first appears in Khoja Ahmed Yasawi's Divan-i Hikmat, as there is no record of it in the works of earlier poets. However, in the poetry of later Sufi poets such as Hafez, Rumi, Attar, and others, the term Pir-i Mughan frequently appears with various meanings and interpretations. Hafez, Rumi, and Attar used this concept extensively, often contrasting it with the image of the hypocritical ascetic. This study aims to analyze and examine the symbolic and mystical components of Pir-i Mughan in the Divan-i

Hikmat and its semantic and conceptual similarities in the poetry of the mystic poets who came after Khoja Ahmed Yasawi.

Keywords: Literature, Sufism, Khoja Ahmed Yasawi, Pir-i Mughan, Hafez, Attar, Rumi

Аннотация. «Пир-и Муған» — важный мистический и литературный термин, обозначающий духовного наставника или мудрую личность, владеющую сокровенным знанием. В суфийском мировоззрении Пир-и Муған предстает как символический образ духовного учителя, свободомыслящего мистика и противника лицемерного благочестия. Он ведет искателя (салика) от внешних проявлений к истине божественной любви, мистическому экстазу и духовному освобождению. В буквальном смысле Пир-и Муған обозначает главу жреческого сословия (муганов) в зороастризме. Однако в мистической литературе это понятие стало символом духовного наставника, направляющего человека к истине,

божественной любви и освобождению от мирских привязанностей.. Данный мистический термин впервые встречается в произведении Ходжи Ахмеда Ясави «Диуани Хикмет», поскольку в трудах более ранних поэтов это понятие не зафиксировано. Однако в поэзии более поздних суфийских поэтов, таких как Хафиз, Мевлана Джалаладдин Руми и Фаридуддин Аттар, термин «Пир-и Муган» использовался часто в различных значениях и интерпретациях. Хафиз, Руми и Аттар широко применяли это понятие, противопоставляя его образу лицемерного суфия и ложного благочестия.

Цель данного исследования — проанализировать символические и мистические аспекты образа Пир-и Муган в «Диуани Хикмет», а также выявить семантические и концептуальные параллели в поэзии суфийских поэтов после Ходжи Ахмеда Ясави.

Ключевые слова: литература, суфизм, Ходжа Ахмед Ясави, Пир-и Муган, Хафиз, Фаридуддин Аттар, Мевлана Джалаладдин Руми.

Giriş. İslam tasavvufu ve irfan tarihinde, Pir-i Muğan kavramı her zaman özel bir konuma sahip olmuştur. Özellikle tasavvufi şiirlerde ve öğretilerde sıkça yer verilen bu kavram, dervişi dünyevi bağlılıklardan ve zahiri dinî şekillerden arındırarak nihai hakikate ulaştıran içsel bir mürşid ve aşık bir rehberin sembolüdür. Tasavvuf geleneğinde Pir-i Muğan sadece ahlaki bir rehber değil, aynı zamanda aşk ve batınî seyr ü süluk yoluyla hakikate ulaşmış ve bu tecrübeyi başkalarıyla paylaşan kişidir. Büyük mutasavvıf şairler; Hoca Ahmed Yesevî, Hafız, Mevlânâ, Attâr ve Şems-I Tebrîzî'nin eserlerinde Pir-i Muğan, her türlü zahiri bağdan azade, içsel bir hakikatin sembolü olarak karşımıza çıkar. Bu bakış açısında Pir-i Muğan, bağınaz bir dinî lider olarak değil, aşkla yanan ve hakikatin izini süren bir öğretici olarak sunulur. O, insan ruhunun derinliklerine vakıf olan biri olarak, insanı hakiki hayata ve Allah'a yakınlaşmaya yönlendirir. Gerçekte, Pir-i Muğan, aşkın ve manevî deneyimlerin etkisiyle maddî dünyayı ve dinin şekilci sınırlarını aşmış bir kişiliği temsil eder. Bu tasavvufî yolculukta Pir-i Muğan, gösteriştenden uzak, dinî şekilciliğin ötesine geçmiş özgür bir rehber olarak öne çıkar. Onun öğretileri aşk, içsel tecrübe ve hakikate ulaşma üzerine kuruludur. O, salike gerçek hakikate ulaşmak için dünyevi bağlılıkları ve dinî önyargıları aşması gerektiğini gösterir. Bu bağlamda Pir-i Muğan yalnızca bir rehber değil, ilahî aşkla hakikate ulaşan ruhsal özgürlüğün ve içsel olgunluğun temsilcisidir.

2. Pir-i Muğan Teriminin Etimolojisi

2.1. «Pir» Kavramının Tanımı

Farsça tasavvufî edebiyatta “pir”, manevî bir rehber, mürşid ve yol gösterici anlamına gelir. Pir, manevî yolculukta (seyr ü süluk) çeşitli merhaleleri geçmiş, hakikati ve marifeti idrak etmiş ve artık bu birikimiyle hakikat yolunun yolcularına rehberlik eden kişidir. Sözlük anlamı yaşlı kişi olan “pir”, tasavvufî terminolojide evrenin sınırlarına vakıf olmuş ruhsal kemâl sahibi kişiyi ifade eder. Pir'in tasavvufî yolculuktaki rolü oldukça hayati öneme sahiptir. Çünkü rehbersiz bir derviş, yolda sapabilir veya nefsi aldanışlara düşebilir. (Zerrînkûb, 2014:51) Pir, yalnızca bir öğretmen değil, aynı zamanda karanlıkta ışık saçan bir fenerdir. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ve Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında, pir genellikle kervan başı ve saliklerin öncüsü olarak tanıtılır. Pir; deneyim, basiret, ilahî aşka bağlılık, zahirî fakirlik ama bâtinî zenginlik, gösteriştenden ve riyadan uzaklık gibi niteliklerle donatılmıştır. O, zahire takılı kalan vaiz ve zahidlerin aksine kalp ve ruhla ilgilenir. Farsça şiirlerde “pir-i tarik”, “pir-i meyhane” ve “pir-i Muğan” gibi çeşitli suretlerde karşımıza çıkarak bu geniş ve derin anlam alanını yansıtır.

2.2. «Muğan» Kavramının Tanımı

Muğan, aslında Zerdüşî dininde din adamları ve mabed görevlileri olan mopet ve maglara verilen bir unvandır. Antik dönemde Muğanlar, dinî ayinleri yönetir, dinî bilgileri öğretir ve ateşgedeleri korurlardı. Zerdüşî toplumunda yüksek bir konumları vardı ve halkla tanrı arasında aracılık görevini üstlenirlerdi. Avesta dilinde “mag” kelimesi, “güçlü” veya “manevî kudret

sahibi” anlamına gelir. Ancak tasavvuf edebiyatında, özellikle Hafız’ın şiirlerinde “Muğan” kelimesi bu anlamın ötesine geçmiştir. Bu metinlerde Muğanlar, zahiri din anlayışını aşmış ve hakikate ulaşmış kimselerin sembolüdür. Bu nedenle Hafız, ikiyüzlü zahitler yerine, aşk ve marifet sırlarını bilen pir-i Muğan’a başvurur. Bu bağlamda Muğanlar artık sadece dinî bir sınıfa değil, içsel bilgelik, aşk ve bâtinî sezgiyi temsil eder. Onlar, görünüşte geleneksel dinî kurallarla çelişebilir, ama kalpleri hakikatin nuruyla doludur. Bu yüzden meyhane, aşk ve kişisel tecrübe aracılığıyla hakikati bulan bu kişiler, tasavvufta hürmete layık görülür.

2.3. «Pir-i Muğan» Kavramının Tanımı

Pir-i Muğan, tasavvufta içsel bir mürşid ve hakikat arayıcısının sembolüdür. O, saliki dünyevî bağılıklardan ve zahirî din anlayışından özgürleştirilerek ilahî ve içsel bir hakikate yönlendirir. Bu kavram, özellikle Hafız, Mevlânâ ve diğer büyük sûfi şairlerin eserlerinde, zahirî ve toplumsal sınırlamalardan uzak, manevî bir rehber olarak yer alır. Pir-i Muğan, sadece bir din öğretmeni değil; aynı zamanda hayatın yüzeyinden derinliğine geçişi öğreten bir maneviyat öğretmenidir. Hafız’ın şiirlerinde, Pir-i Muğan saliki Allah ile birliğe götüren kişidir. (Muvahhid, 2019:33) Bu bakış açısına göre, Pir-i Muğan geleneksel bir din adamı değildir; ilahi aşka erişmiş ve içsel hakikati idrak etmiş bir kişiliğin sembolüdür. Hafız şöyle der:

Pir-i Muğan bana dedi ki: Aşk sor, ondan başkasından uzak dur.

Bu beyitte açıkça görülmektedir ki, Pir-i Muğan içten gelen bir hakikate ulaşmış ve aşkı kurtuluş yolu olarak sunmuştur. O, sadece bir dinî rehber değil; aşk aracılığıyla dünyadaki acı ve ıstıraplardan arınma yollarını gösteren bir manevî yol göstericidir.

Öte yandan, Pir-i Muğan tasavvufta, toplumsal ve dinî bağlardan kurtulmanın, özgürlüğün sembolüdür. O, dinî kuralların katılığından ve sosyal önyargılardan sıyrılmış, yalnızca kalplerde gizli olan hakikatin peşindedir. Hafız’ın şiirlerinde, Pir-i Muğan maddî dünyanın ve zahirî din anlayışının ötesine geçmiş; saliki de bu sınırları aşmaya teşvik eden bir figür olarak yer bulur.

2.4. Tasavvuf Şiirlerinde Pir-i Muğan’ın Manevî Anlamı

Pek çok tasavvuf şiirinde Pir-i Muğan, manevî olgunluk ve içsel gelişim yoluyla Allah’ı ve hayatın derin hakikatlerini daha iyi idrak etmiş bir kişi olarak tanımlanır. Bu yolculuk, Mevlânâ’nın şiirlerinde de belirtildiği gibi, içsel seyr ü süluk ve bâtinî tecrübelerle elde edilir. Mevlânâ, Divân-ı Şems’te şöyle der:

«Pir-i Muğan benim, aşkla mest olmuşum / Allah’tan başkasına sabrım yoktur.»

Bu beyit açıkça gösterir ki, Pir-i Muğan yalnızca içsel hakikatin peşindedir; Allah’a olan aşk sayesinde dünyevî engellerden ve maddî bağlardan kurtulmuştur. Sonuç olarak, Pir-i Muğan, İslâm tasavvufunda manevî özgürlüğün ve hakikat arayışının sembolü olarak kabul edilir. O, yalnızca bir ahlaki veya dinî mürşid değil, aynı zamanda tüm şekilci dinî ve sosyal kalıplardan arınmış bir rehberdir. Pir-i Muğan, saliki içsel hakikati keşfetmeye ve Allah ile birlik yolculuğuna yönlendirir (Zerrînküb, 2014:69). Bu bağlamda, Pir-i Muğan, sonsuz aşkın ve ruhsal özgürlüğün temsilcisi olarak görülür; içsel tecrübeler ve manevî seyr ü süluk yoluyla hakikate ulaşmanın kapılarını aralar.

3. Pir-i Muğan’ın Kökeni ve Fars Diline/Edebiyatına Girişi

Pir-i Muğan, kökeni İran’ın eski inanç sistemlerine, özellikle Zerdüştlük ve onun din adamları sınıfı olan Muğanlara dayanan bir şahsiyettir. Ancak zamanla, İslâm tasavvufunun etkisiyle, bu figür Fars tasavvuf edebiyatında sembolik ve derin bir anlama bürünmüştür. Antik İran’da “mag” kelimesi Zerdüştinin din adamlarını ifade ederdi. Bu kişiler, kutsal ateşi koruma, dinî ritüelleri icra etme ve inançları öğretme görevlerini üstlenirlerdi. O dönemde, pir-i Muğan, bu sınıfın ileri gelenlerinden, yaşlı ve bilge bir üyesi olarak görülmekteydi. İslâm’ın İran’a gelişiyle birlikte, özellikle ilk İslâmî yüzyıllarda tasavvufun yayılması sayesinde, birçok eski dinî kavram yeni anlamlar kazandı. Bu dönemde, Fars şairleri ve sûfilere eski inanç öğelerini

alıp onları derin tasavvufi kavramlarla yeniden işlediler. Pir-i Muğan da bu süreçte, dinin zahirinden hakikatine ulaşmış kişi anlamında yeni bir kimlik kazandı.

Fars edebiyatında, özellikle Hoca Ahmed Yesevî, Hafız, Attâr, Mevlânâ ve diğer sûfi şairlerin şiirlerinde, pir-i Muğan, genellikle şekilci ve katı din adamları olan zahit ve fakihlerin karşısında konumlanır. Hafız, bu riyakar ve dar görüşlü insanları eleştirirken, kendisini pir-i Muğan'a teslim eder. Her ne kadar bu figür dışarıdan bakıldığında «şarap içen» ya da «meyhanede bulunan» biri gibi görünse de, aslında ilahi aşk ve marifet sahibidir. Böylece pir-i Muğan, zahiri yasaların ötesine geçmiş bilgelik, aşk, dürüstlük ve hakikate yönelimin simgesi olur. (Muvahhid, 2019:83)

Bu kavramın şiire girişinin en önemli nedenlerinden biri, sûfi şairlerin sembolik ve mecazî dili tercih etmeleridir. Onlara göre dinin hakikati, dışsal ibadetlerde değil, içsel aşkta ve maneî deneyimde gizlidir. Bu yüzden, «Muğan», «meyhane», «şarap» gibi kadim İran motiflerini kendi düşünsel sistemlerine entegre ettiler ve onlara yeni anlamlar kazandırdılar. Artık pir-i Muğan, sadece bir Zerdüşî din adamı değil, kalp gözü açık, marifet ehli ve hakikat yolunun gerçek rehberi idi.

Sonuç olarak, pir-i Muğan, eski İran kültürünün ve İslâmî tasavvuf düşüncesinin birleştiği özgün bir figürdür. Zerdüşî geleneğinden doğmuş, ancak zamanla İslâmî irfanla yoğrularak Fars edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Bu figür, sadece İranlıların kültürel kimliğini İslâm düşüncesi içinde koruma çabasının bir yansıması değil, aynı zamanda dinin içsel anlamına ulaşma ve riyadan kurtulma arzusunun da bir ifadesidir. Özellikle Hafız'ın şiirlerinde, pir-i Muğan hâlâ yaşayan bir figürdür; hakikati bilen ve aşkla insanı o hakikate yönlendiren bir sembol olarak.

4. Pir-i Muğan'ın Felsefesi ve Mantığı

4.1. Pir-i Muğan'ın Felsefesi

Pir-i Muğan'ın felsefesi, Fars tasavvuf edebiyatı bağlamında; içsel bilinç, hakikat arayışı, aşk ve dinî riyakârlığın reddine dayanan bir düşünce sistemidir. Pir-i Muğan, dinin zahirinde takılı kalmak yerine onun derinliklerine nüfuz etmiş bir insanın sembolüdür. (Yûsufi, 2003:41)

O, kuru ibadete ve gösterişe kapılmış zahitlerin aksine, kelimelerin ve ritüellerin ötesindeki hakikate inanır. Gerçekte, onun felsefesi şeriaten hakikate doğru bir yolculuktur; yani içsel bir seyr ü sülukla varlığın ve Tanrı'nın sezgisel bilgisini elde etme arzusudur.

Bu felsefede aşk merkezi bir konuma sahiptir. Pir-i Muğan, ilahi aşkı kalbinde tatmış ve bu nedenle dinin yüzeysel kurallarına körü körüne bağlı kalmayı gerekli görmeyen kişidir. Bu aşk yalnızca beşerî değil, varlığa, Allah'a ve evrenin içsel birliğine yöneliktir. Bu yüzden Hafız'a göre Pir-i Muğan, zahit ya da fakihten daha değerlidir; çünkü aşk yoluyla arınmış ve ikilikleri aşmıştır.

Bilinç ve deneyim, Pir-i Muğan felsefesinin diğer iki temel taşıdır. O, hatalar, zorluklar ve maneî yolculuk sayesinde hakiki bilgiye ulaşmıştır. Bu bilgi, kitaplardan ya da resmi öğretilerden farklıdır. Pir-i Muğan, belki sade bir görünüşe sahiptir, meyhanededir veya ruhani kıyafetler giymez; ama içsel sezgi ve hikmetle doludur. Dolayısıyla onun felsefesinde kişisel deneyim ve sezgi, kuru teorik bilgilerden daha değerlidir. (Zerrînkûb, 2014:111)

Bu felsefenin başka bir ilkesi, riya, ikiyüzlülük ve dinî bağnazlığın reddidir. Pir-i Muğan, riyakâr zahidin tam karşısında durur; dini bir gösteri ya da güç aracı olarak değil, sadelik, doğruluk ve içtenlikle yaşanması gereken bir hakikat olarak görür. O, yargılayan değil; anlayan, bağışlayan ve seven bir bilgedir. Onun için «şekil» değil, «öz» önemlidir. Bu yüzden aşk ve samimiyetin bulunduğu bir meyhane, biçimsel ama boş bir camiden daha kutsal olabilir.

Sonuç olarak, Pir-i Muğan'ın felsefesi insanî ve ilahî bir felsefedir; içsel farkındalık, maneî seyr ü süluk ve yapay bağlardan özgürleşmenin birleşimidir. O, ruhsal olgunluğa erişmiş ve artık görünüşlere ihtiyaç duymayan bir kişiliğin temsilcisidir. Bu felsefe, insanı kendine,

kendi hakikatine ve tüm varlıkla birliğe çağırın bir davettir. Pir-i Muğın, sadece şiirsel bir figür deęil, akıldan kalbe, zahirden batına giden ezeli bir yolun simgesidir. (Muvahhid, 2019:147)

4.2. Pir-i Muğın'ın Mantığı

Pir-i Muğın'ın mantığı, yüzeysel kurallar ya da zahirî delillerden deęil, tasavvuf ve içsel deneyimlerden doğar. Bu mantık; aşk, sezgi, içsel özgürlük ve şekillerden kurtuluş üzerine kuruludur. Pir-i Muğın, dünyaya tasavvufi bir bakışla yaklaşır ve zaman zaman sözleri şeriat ya da toplum normlarına aykırı görünse de, onun ifadelerinde derin bir hakikat gizlidir. Onun mantığına göre Allah'a ulaşmanın yolu, insanın kalbinden ve aşktan geçer; kuru kurallardan deęil, marifetle yoęrulmuş bir yaşamdan. (Yûsufî, 2003:87)

Bu mantık, halk için anlaşılması zor olabilir; fakat gönül ehli için apaçıktır. Pir-i Muğın'a göre insanı hakikate ulaştıran kuru akıl deęil, aşkla yanmış bir kalptir. Yasalar, eęer aşk ve marifetten yoksunsa, insanı hapseden bir zincire dönüşür. Hafız'ın bir beytinde şöyle geçer:

«*Ne saadetli bir zamandır ki Pir-i Muğın / Cennet meclisine bir yol açar.*»

Bu beyitte Pir-i Muğın, aşkın mantığıyla hakikat âlemine giden yolu gösteren kişidir.

İçsel özgürlük, Pir-i Muğın'ın mantığındaki bir dięer temel ilkedir. O, kuru dindarlığa, anlamsız ibadetlere ve batınsız zahire deęer vermez. Ona göre insan, dünyevî bağlardan, körü körüne taklitten ve toplumun yargı korkusundan arınmadan hakikate ulaşamaz. Bu özgürlük, başıboşluk deęil, anlam ve aşka doğru bir yükseliştir. Bu yüzden, birçok şiirde Pir-i Muğın meyhaneye, şarap ve rindlik ile birlikte anılır; çünkü bunlar, riyadan ve ikiyüzlülüğten kurtuluşun sembolleridir, günahın deęil.

Sezgi ve kişisel deneyim, Pir-i Muğın'ın mantığında vazgeçilmezdir. O, her insanın hakikati bizzat deneyimlemesi gerektiğine inanır. Kitaplardan ezberlenmiş bilgi ya da başkalarının sözleri hakikate ulaşmak için yeterli deęildir. Gerçek hakikat, içsel seyr ü süluk, kendini tanıma ve ilahi ışıkla doğrudan karşılaşma ile elde edilir. Hafız şöyle der:

“*Şarap kadehini Pir-i Muğın'dan iste / O sarhoşluk seni benlikten kurtarıp Hakk'a ulaştırır.*”

Bu beyitte, Pir-i Muğın'dan alınan aşk şarabı, insanı nefsinden uzaklaştırır ve Hakk'a yönelir.

Sonuç olarak, Pir-i Muğın'ın mantığı, hakikatin insanın kalbinde tecelli ettiğini savunur. O, akli bütünüyle reddetmez; ama ancak aşkla bütünleşmiş bir akli kabul eder. Ona göre aşk olmayan bir din ruhsuz, coşku olmayan bir süluk ise meyvesizdir. Bu yüzden salık, kalbini korku ve anlamsız yüklerden deęil, nurla doldurmalıdır. Pir-i Muğın, sembollerle konuşur ama ruhu canlandıran bir yol sunar. İnsanları kendileriyle, varlıkla ve ilahî aşkla barışmaya davet eder. (Zerrînkûb, 2014:141)

5. Pir-i Muğın'ın Edebi Serüveni: İlk Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Günümüzdeki Durumu

Pir-i Muğın kavramı, sembolik ve tasavvufî anlamda ilk kez ciddi ve belirgin şekilde Hoca Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra, bu kavram Hafız'ın gazellerinde sıklıkla tekrar edilerek zirveye ulaşmıştır. Hafız'ın şiirlerinde Pir-i Muğın, hakikat hazinesinin anahtarını elinde bulunduran kimsedir; Hafız, din âlimlerine başvurmak yerine ona sığınır.

Hafız'dan sonra, Bîdel-i Dehlevî, Sâib-i Tebrizî, Ömer Hayyam, Ferîdüddin Attâr gibi Hint üslubuna mensup birçok şair de bu kavramı şiirlerinde kullanmış ve ona farklı boyutlar kazandırmışlardır. Bu şairlerin eserlerinde Pir-i Muğın, içsel rehberliğin, manevî bilginin ve hakikat arayışının sembolü olmaya devam eder. Her şair, kendi bakış açısına göre bu figüre yeni anlamlar yüklemiştir. Kimi zaman sarhoş bir bilge, kimi zaman farkındalık sahibi bir âşık, kimi zaman da tecrübeli ve derinlikli bir mürşid olarak tasvir edilmiştir. (Muvahhid, 2019:163)

Modern dönemde, şiir dilinin değişmesi ve yeni edebiyat anlayışlarının ortaya çıkmasıyla birlikte, Pir-i Muğan kavramı artık eskisi kadar doğrudan ve belirgin bir şekilde kullanılmamaktadır. Ancak, Sohrab Sepehrî ve Şefî Kadkenî gibi bazı yenilikçi şairlerin şiirlerinde bu kavramın yankılarını görmek mümkündür. Her ne kadar “Pir-i Muğan” ifadesi doğrudan kullanılsa da, içsel bilgelik, aşk ve riyakârlıktan kaçış temaları, aynı ruhu taşımaktadır. Aslında Pir-i Muğan, şiirsel bir mit haline gelmiş ve yeni formlarla, ama aynı tasavvufî ruhla, günümüz şiirinde yaşamaya devam etmektedir. Bugün, genç şairlerin çoğu artık Hafız gibi klasik sembolik dili tercih etmese de, Pir-i Muğan kavramı hâlâ içsel bilinç ve otantik irfanın simgesi olarak edebî ve tasavvufî düşünce dünyasında varlığını korumaktadır. Hatta, psikoloji ve edebiyat felsefesi alanındaki analizlerde bile, bu figür bazen “bilge bilinçaltı” ya da “içsel rehber” gibi kavramlarla anılmaktadır. Dolayısıyla denebilir ki, Pir-i Muğan’ın dili ve biçimi değişmiş olabilir, fakat ruhu ve mesajı hâlâ İran tasavvuf kültürünün ve edebiyatının derinliklerinde yaşamaktadır.

6. Pir-i Muğan’ın Kaynağı ve Fars Dili ile Edebiyatındaki Etkileri

6.1. Hoca Ahmed Yesevî ve Pir-i Muğan’ın Kavramsal Temelleri

Mevcut edebî tarihsel belgeler ve Hoca Ahmed Yesevî üzerine yapılan çalışmalar göz önüne alındığında, «Pir-i Muğan» terimini anlam itibarıyla ilk kullanan şairin Ahmed Yesevî olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu terim, onun eserlerinde doğrudan yer almasa da, Divan-ı Hikmet’teki mistik anlayışlar ve sembolik yapılar, Pir-i Muğan’ın işlevsel karşılıklarını yansıtmaktadır. Burada Pir-i Muğan, batınî mürşid, aşk temelli yol gösterici, ve içsel farkındalık rehberi olarak temsil edilir. (Muvahhid, 2019:93)

Ahmed Yesevî, dinin zahirinden çok kalp bilgeliği, içsel arınma ve samimiyet üzerinde durur. Ona göre “kalp”, ilahi hakikatin algılandığı en yüce merkezdir. Hakikat, ancak kalp yoluyla idrak edilebilir. Bu düşünce, Pir-i Muğan’ın Fars tasavvufundaki konumuyla tam anlamıyla örtüşür: akıl yerine kalp, şekil yerine öz. Yesevî de tıpkı Hafız gibi, riya, zahiri takva ve dini çıkar aracı hâline getirenleri eleştirir. Örneğin şöyle der:

«Riyâkârlar minberde Allah’ı satarlar.»

Bu ifade, Hafız’ın şiirlerindeki zahide karşı Pir-i Muğan temasını anımsatır.

Ancak Ahmed Yesevî, hiçbir zaman şeriat dışına çıkmaz; İslami prensiplere bağlılığını sürdürür. Buna karşın, Hafız’daki Pir-i Muğan, kimi zaman şeriata karşı çıkan, isyankâr ve sıra dışı bir figürdür. Bu fark, iki şairin dönemselsel ve sosyal bağlamlarından kaynaklanmaktadır.

Ahmed Yesevî de tıpkı Pir-i Muğan gibi, fakr, fenâ ve aşk sarhoşluğuna büyük değer verir. Onun şiirlerinde geçen kavramlar, Pir-i Muğan’ın diliyle birebir örtüşmektedir. Örneğin Divan-ı Hikmet’te geçen şu dizeler, bu paralelliği açıkça ortaya koyar:

- *Pir-i Muğan hizmetine koş, yorulmadan yürü.*
- *Pir-i Muğan talebelerin yol başçısıdır.*
- *Pir-i Muğan bir anda sana nazar eder.*
- *Şükürler olsun, Pir-i Muğan bana aşk şarabı içirdi.*
- *Pir-i Muğan nazar ederse, dertlere deva olur.*

Sonuç olarak, Ahmed Yesevî ve Pir-i Muğan farklı dönemlerde yaşamış olsalar da, özde benzer

manevî öğretileri paylaşırlar: zahiri reddeden, batınî aşka dayalı hakikat arayışı.

6.2. Hafız-ı Şîrâzî ve Pir-i Muğan’ın Zirve Noktası

Hafız-ı Şîrâzî, Pir-i Muğan kavramını yalnızca kullanan değil, ona şairane bir zirve ve derinlik kazandıran kişidir. Onun şiirlerinde Pir-i Muğan; aşk, sezgi, deneyim ve bilgelikle donatılmış, zahide ve din adamlarına karşı konumlanmış bir semboldür. Hafız, manevî rehberliği ve hakikate ulaşmayı bu figürle özdeşleştirir. (Zerrînkûb, 2014:129)

Pir-i Muğan, Hafız’da özellikle riyakâr zahitlere karşı bir duruşu temsil eder. Onun şiirlerinde sık sık şu tavrı karşılarız:

“Mebâş der pi-î âzâr, ve her çe hâhî kun / Ki der şerîat-ı mâ, gayr ez ân gonâhî nîst.”
(Sakin kimseye eziyet etme, ne istersen yap. Bizim şeriatımızda bundan başka günah yoktur.)

Bu beyitte, Pir-i Muğan’ın özgürlükçü ve merhamet temelli şeriat anlayışı açıkça görünür.

Hafız, aşkın sarhoşluğu, içsel sezgi ve deneyimi ön plana çıkarır. Onun için meyhane, çalgı, rindlik, hep özgürlüğün, içsel huzurun ve ikiyüzlülükten uzaklığın sembolüdür. Örneğin:(Yûsufî, 2003:99)Bottom of Form

“Eğerçe Pir-i Muğanem zedest berkend del / Be bâng-ı çeng beguyem ke cân befersâyed.”

(Pir-i Muğan kalbimi almış olsa bile, yine de çeng sesiyle ruhum can bulur.)

Pir-i Muğan’ın en temel özelliklerinden biri de iddiasız, derin bilgeliğidir. Hafız şöyle der:

“Biyâ ke ronak-ı ân kârhâne kem neşevad / Be zuhd-i hemçe to yâ be fisk-ı hemçe menî.”
(Gel ki bu dünyanın düzeni ne senin zahitliğine bozulur, ne benim günahkârlığımla.)

Bu, Pir-i Muğan’ın yargılamayan, özde arayan bakış açısını yansıtır.

Hafız’ın şiirinde Pir-i Muğan, aynı zamanda vahdet-i vücûd anlayışının, bireysel özgürlüğün ve ilahî aşkın da temsilcisidir:

“Pir-i Muğan ze tecrübe goft ma ’nî-yi hamr / Gûşem be bâng-ı ehli semâ ’st o qâl nîst.”

Son olarak, Hafız’ın bazı meşhur beyitlerinde Pir-i Muğan doğrudan adlandırılmıştır:

- Mürîd-i Pir-i Muğanem, ze men merenc ey şeyh... ((غزل ۵۴)
- Dûş ez mascid se-vey meyhâne âmed Pîr-ı mâ... ((غزل ۰۱)
- Kojâst Pîr-i Muğan, gû begû çe çâre konem... ((غزل ۸۸۲)

Genel Değerlendirme

Hafız’ın şiirinde Pir-i Muğan çok katmanlı bir figürdür: hem manevî rehber, hem özgür birey, hem hakikat âşığı, hem de tasavvufî isyanın sembolüdür. Onun sayesinde Hafız, şekilciliği reddeden, bireysel deneyimi ve aşkı ön planda tutan bir irfan dünyasına kapı aralar. Bu da Hafız’ı yalnızca İran’da değil, tüm dünyada evrensel bir şair hâline getirir.

7. Attâr, Mevlânâ ve Şems Tebrîzî’nin Şiirinde Pir-i Muğan’ın Yansımaları

7.1. Attâr-ı Nîşâbûrî ve Pir-i Muğan’ın Fikrî Temelleri

Her ne kadar Attâr-ı Nîşâbûrî’nin şiirlerinde “Pir-i Muğan” terimi doğrudan geçmese de, bu kavramın taşıdığı anlam – yani batınî rehberlik, hakikat arayışı ve zahirî dindarlığın reddi – onun eserlerinde güçlü bir şekilde mevcuttur. Özellikle Mantıku’t-Tayr ve Musibetnâme adlı eserlerinde Attâr, hakikate giden yolu taklit değil, aşk, fakr ve manevî yolculukla çizen bir mürşid figürü çizer. Bu yönüyle Attâr, daha sonra Hafız’da sembolleşen “Pir-i Muğan” kavramının düşünsel temellerini atan kişilerden biridir. (Muvahhid, 2019:101)

Attâr’ın ilk eleştirisi, kuru zahidlik ve gösterişli ibadetin reddidir. O, zâhitleri dünya sevgisi, şöhret tutkusu ve şekilcilik nedeniyle sıkça eleştirir. Bu tavır, Pir-i Muğan’ın da zâhîde karşı konumunu yansıtır. Attâr’ın eserlerinde “pir”, saliki dışsal kurallarla sınırlandırmaz; onu özgürleştirerek aşk ve marifet yoluna yönlendirir. İkinci olarak, Attâr’ın mürşidi deneyim sahibidir ve batına vakıftır. “Şeyh San’an” hikâyesinde görüldüğü gibi, dış görünüşte din adamı olan bir kişi, Hristiyan bir kıza âşık olup tüm zahirî bağlarını bırakır ve sonunda derin bir hakikate ulaşır. Bu anlatı, Pir-i Muğan figürünün aşk ve içsel dönüşümle özdeşleştiği bir örnektir. Üçüncüsü, Attâr fenâ ve nefsin silinmesi üzerinde önemle durur. Mantıku’t-Tayr’da gerçek mürşid, benlikten arınmış, sade ama hakikî bir pirdir. Bu vasıflar, Pir-i Muğan’ın temel nitelikleridir. Dördüncü olarak, Attâr’a göre gerçek mürşid kuru aklı ve iddia sahiplerini reddeder. Onun hikâyelerinde ilmiyle övünen ama kalp gözü kapalı olan kişiler yanlış yola sapar. Bu, Hafız’ın Pir-i Muğan figüründe de görülen, sessiz bilge ve âşık rehber temasını hatırlatır. Beşinci olarak, Attâr’ın piri, aşk, acı ve tecrübeyle olgunlaşmıştır. Binbir merhaleden geçmeden “pir” olunamaz. Dolayısıyla Attâr’ın tasvir ettiği mürşid, ileride Hafız’ın “Pir-i Muğan” adını

vereceği o köklü figürün düşünsel temelidir. Bu bağlamda, Attâr hem felsefi hem irfanî anlamda Pir-i Muğan kavramının öncüsüdür.

7.2. Mevlânâ ve Şems Tebrîzî’de Pir-i Muğan’ın Derin Anlamları

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şems-i Tebrîzî, Pir-i Muğan kavramına şiirlerinde daha derin ve metafiziksel bir boyut kazandırmışlardır. Mevlânâ’nın şiirlerinde Pir-i Muğan sadece batınî bir mürşid değil; aynı zamanda aşkın sembolü ve ulaştırılması gereken hakikattir. (Fürûzanfer, 2008:112)

Mevlânâ, özellikle Divân-ı Şems ve Mesnevî’de, Pir-i Muğan’ı, karmaşık manevi yolları bilen, aşk yoluyla saliki hakikate ulaştıran bir rehber olarak betimler. Meşhur bir beytinde şöyle der:

“Pir-i mâ goft ke kâr-ı to müşkil nîst / To xodet râh-rovî, ne râhî.”

(Pirimiz dedi ki: Senin için zor değil; sen zaten yolun kendisisin, yolcu değilsin.)

Bu ifade, Mevlânâ’nın gözünde Pir-i Muğan’ın bir kişi değil, içsel bir hakikat olduğunu gösterir.

Mevlânâ’da Pir-i Muğan, hem rehber hem de aşkın ta kendisidir. Gerçek pir, dışarıda değil insanın kendi içinde aranmalıdır. Bu anlayış, Şems-i Tebrîzî ile olan ilişkisine de yansımıştır. Mevlânâ için Şems, onu kendinden geçiren, içindeki hakikati ortaya çıkaran Pir-i Muğan’dır.

Şems ise birçok ifadesinde Pir-i Muğan’ı şartsız sevgi ve içsel aydınlanma sembolü olarak anmıştır. Örneğin:

“Pir-i Muğan âşıktır; kiminle otursa, ona nur sağlar.”

Burada Şems, Pir-i Muğan’ın dış görünüşü değil, içsel safiyet ve aşk bilgeliği olduğunu belirtir.

Mevlânâ ve Şems’in şiirlerinde, şekilci din anlayışına karşı sert eleştiriler bulunur. Mevlânâ şöyle der:

“Eğer zâhid be dervîşî reside / Bâ del-i por ez aşk-ı Hudâvandî, zâhid nîst.”

(Eğer zahid, aşk dolu bir kalple dervişliğe ulaşmışsa, artık o zahid değildir.)

Bu, dini şekil ve kurallardan çok, kalpten gelen aşkla hakikate ulaşma anlayışını öne çıkarır.

Genel olarak, Pir-i Muğan, Mevlânâ ve Şems’te dışsal bir rehber değil, insanın içindeki hakikate ulaşma yoludur. Onlara göre kişi, içsel dönüşüm ve aşk ile, tüm dünyevi bağlardan sıyrılarak Tanrı’ya ulaşabilir. Pir-i Muğan, bir figür değil, bir yol, bir hakikat, ve bir içsel uyanıştır.

7.3. Şehriyâr

Şehriyâr’ın şiirlerinde, “Pîr-i Muğan” kavramı, ilahi hakikat ve aşkın bir sembolü olarak, özellikle Hâfız ve Mevlânâ gibi önceki şairlerden farklı bir bakış açısıyla ele alınır. Şehriyâr, aşk ve tasavvuf şiirlerinde, Pîr-i Muğan’ı dini zahirî bağlardan uzak, yalnızca aşk ve mâşukla gönül bağı kurarak hakikate ulaşan özgürleştirici ve aşk dolu bir figür olarak betimler. Bir şiirinde şöyle der:

“Pîr-i Muğan, eskidi bu mezhepler artık, Hakikat aşkı, gönülde ve canda yer bulur ancak.”

Bu beyit, Şehriyâr’ın katı dini öğretilere ve şekilciliğe eleştirisini gösterir; ona göre hakikate duyulan aşk, zahirî ibadetlerden daha değerlidir.

Şehriyâr’ın şiirlerinde Pîr-i Muğan, âşıklarla dolu bir gönle sahip bir rehber olarak karşımıza çıkar ve sâliki içsel bir manevi tecrübeye yönlendirir. Şehriyâr, Pîr’in dış görünüşünden ziyade, ilahi mâşuka olan içsel bağlılık ve aşk üzerinde durur. Bu düşünce, Hâfız’ın Pîr-i Muğan’ı “doğal ve aşk dolu bir mürşit” olarak görmesine yakındır. Şehriyâr bir şiirinde şöyle seslenir:

“Gel ey Pîr-i Muğan, sensiz yaşayamam ben, Bu gönül, hep hicran ateşinde yanar durur.”

Burada Pîr-i Muğan, sâlike hakikate ve iç huzura nasıl ulaşacağını öğreten aşk dolu bir kılavuzdur. Şehriyâr'ın gözünde Pîr, yalnızca dini bir önder değil, aynı zamanda şefkatli ve âşık bir rehberdir; insanın dertlerinden ve hayatın acılarından kurtulmasına yardım eder. Dolayısıyla, Şehriyâr'ın Pîr-i

Muğan'ı aşk, samimiyet ve dinin şekilci bağlarından özgürleşme üzerine kurulu bir öğretidir.

8.Pîr-i Muğan'ın Tasavvuftaki Yeri

Pîr-i Muğan'ın tasavvufta özel ve benzersiz bir yeri vardır; o, bilge ve aşk dolu bir mürşidin sembolüdür. Sufi öğretilerde Pîr-i Muğan, yalnızca dini bir öğretmen değil, aynı zamanda sâlikleri dünyevi görünüşlerden hakikatin özüne götüren içsel ve ilahi bir rehberdir. Zahirî ibadetlerle yetinen softaların aksine, o, hakikat arayışçılarına der ki: *Marifet ve hakikate ulaşmak için aşk ve içsel tecrübe yolundan geçmek gerekir*. Nitekim Pîr-i Muğan, tasavvufta, aşk ve manevi deneyimlerle hakikate ermiş ve başkalarının da bu yolda ilerlemesine yardım eden bir figürdür.

Tasavvufta Pîr-i Muğan, son derece önemli bir manevi rehberdir. O, sadece ahlaki bir öğütçü değil, sâlike dünyevi bağlardan ve nefsin esaretinden nasıl kurtulacağını gösteren bir kılavuzdur. Özellikle Mevlânâ, Şems-i Tebrizî, Attâr ve Hâfız gibi büyük sufilerin öğretilerinde, müritler, şekilci ibadetler yerine hakikati kendi içlerinde aramaya teşvik edilir. (Fürûzanfer, 2008:79) Pîr-i Muğan bu sistemde, sâlikleri dinin zahirî katmanlarından geçirip ruhani hakikatlerin derinliğine ulaştıran kişidir. Tasavvufi öğretilerde Pîr-i Muğan aynı zamanda katı dini kurallardan özgürleşmenin sembolüdür. Birçok sufi şiirinde Pîr-i Muğan, taassup ve dini ikiyüzlülükten uzak durmuş, hakikati Allah'a sınırsız sevgi ve aşkta arayan bir karakter olarak tasvir edilir. Bu imge, özellikle Hâfız, Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî'nin şiirlerinde görülür; burada Pîr-i Muğan, resmi ve dogmatik bir mürşit değil, aksine samimi, sade ve her türlü şekilcilikten uzak bir âşık olarak sunulur. (Zerrînkûb, 2014:206)

Ayrıca, Pîr-i Muğan tasavvufta *manevi özgürlüğün* sembolüdür. Tasavvuf, dinin yüzeysel katmanlarına karşılık, ruhun özgürlüğünü ve hakikati arayış cesaretini vurgular. Pîr-i Muğan yalnızca yol göstermekle kalmaz, sâlike tüm korku ve sınırlardan kurtuluşun kapısını açar. Mesela Hâfız'ın şiirlerinde Pîr-i Muğan, sadece bir mürşit değil, aynı zamanda kişisel ve deruni tecrübeler yoluyla Allah'a daha derin bir kavrayış sunan bir rehberdir. Sonuç olarak, Pîr-i Muğan'ın tasavvuftaki yeri, aşk, içsel tecrübe ve hakikatin keşfi yolunun bir sembolüdür. Bu yol, âşık ve bilge mürşitlerin rehberliğinde kat edilir. Pîr, tüm dini bağlardan özgürleşmiş ve Allah'a daha derin bir idrake ulaşmıştır. İşte bu yüzden, tasavvufta Pîr-i Muğan yalnızca bir öğretmen değil, aynı zamanda ruhun özgürlüğünün, aşkın ve hakikatin sembolüdür; sâlikin dünyevi ıstırap ve zahiri kaygılardan kurtularak nihai hakikate ulaşmasına yardım eder.

Sonuç

“Pîr-i Muğan” kavramı, Fars ve Türk edebiyatındaki en zengin ve en derin tasavvufi sembollerden biridir. Zerdüşti kökenlere sahip bu terim, İslam tasavvufu ve sufi geleneğinde yeniden yorumlanmış; Hoca Ahmed Yesevî, Hâfız, Mevlânâ ve Attâr gibi şairlerin eserlerinde özel bir yer edinmiştir. Bu makale, analitik ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla, bu kavramın anlamsal katmanlarını, tarihî kökenlerini ve tasavvuftaki yansımalarını incelemekte, onun sâlikleri şeriattan hakikate, zâhirden bâtına yönlendirmedeki rolünü açıklamaktadır.

Klasik Farsça ve Türkçe metinlerden seçilen örneklerde, Pîr-i Muğan; “kâmil mürşit”, “bâtın bilgini” ve “ilahî aşk rehberi” olarak karşımıza çıkar. Bu terim, sıradan dünyevî görünümünün aksine kutsal ve ilahî bir hakikati temsil eden, manevi yolculuğun ustası ve mistik rehberidir. Tasavvufî metinlerde “Muğan”, Zerdüşti rahipleri için kullanılsa da, sufi sembolizminde bu kavram, salt tarihî veya dinî bir figür değil, hakikat arayışının, tarikat yolunun ve dinî şekilciliğin ötesine geçmenin bir remzidir.

Pîr-i Muğan, kimi zaman resmî şeyh ve mürşitlerden de üstün görülmüş, şeriatın zâhirî kurallarını aşarak hakikatin özüne ulaşmanın temsilcisi olmuştur. Bu sembolün analizi, sufilerin dinî riyakârlığa, katı mezhepçiliğe ve hakikatten uzaklaşmaya eleştirel bir bakış geliştirdiğini, bunun yerine aşk ve şuurlu bir yaklaşımla ilahî marifete ulaşmayı önerdiğini gösterir.

Bu terim, ilk kez Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inde kullanılmış, ardından İran coğrafyasının şiir ve tasavvuf geleneğine yerleşmiştir. Yesevî, Hâfız, Mevlânâ, Attâr ve Şems gibi şair ve mutasavvıfların eserlerinde "Pîr-i Muğan", yalnızca bir tasavvuf sembolü değil, aynı zamanda katı dinî ve toplumsal şekilciliğe karşı felsefî bir duruştur. O, bâtinî bilgiyi, kişisel tecrübeyi ve aşk yolunu temsil eder; hakikate ulaşmada aklı değil kalbi, kuru şeriatçılığı değil aşkı öne çıkarır. Pîr-i Muğan, riyakâr zühde bir itiraz, insanın kendisine ve Allah'a karşı samimiyete bir davettir.

Fars edebiyatında Pîr-i Muğan, sadece bir tarikat üstadı olarak değil, aynı zamanda manevî bir öğretmen ve entelektüel bir sûfî olarak karşımıza çıkar. Hâfız'dan Mevlânâ'ya, Ahmed Yesevî'den Şems'e kadar pek çok isim, bu kavramı kendi üsluplarıyla yorumlamıştır. Pîr-i Muğan'ın tasavvuftaki yeri, pratik irfanla içsel tecrübenin ve şiirin sembolik dilinin kesiştiği noktadır. Bu konum, günümüzde hâlâ tasavvuf edebiyatı ve manevî düşünce dünyasında incelenmeye ve tartışılmaya devam etmektedir.

Kaynaklar

1. Hâfız-ı Şîrâzî, Şemseddin Muhammed. (1931). *Divân-ı Hâfız* (Yayına hazırlayanlar: Kasım Ganî ve Muhammed Kazvînî). Tahran: Emîr Kebîr Yayınları.
2. Attâr-ı Nîşâbûrî, Ferîdüddin. (2017). *Mantıku't-Tayr* (Thk. Muhammed Rıza Şeffî Kedkenî). Tahran: Sohhan Yayınları.
3. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (2011). *Mesnevî-i Ma'nevî* (Thk. Reynold A. Nicholson). Tahran: İlmî ve Ferhengî Yayınları.
4. Hoca Ahmed Yesevî. (2011). *Divân-ı Hikmet* (Çev. ve der. Muhammed Necfî). Tahran: Sûreş Yayınları.
5. Zerrînkûb, Abdülhüseyin. (2014). *Serr-i Ney: Mesnevî-i Mevlevî'nin Eleştirel Analizi*. Tahran: Emîr Kebîr Yayınları.
6. Muvahhid, Muhammed Ali. (2019). *Sûfiler Diyarında*. Tahran: Kârnâme Yayınları.
7. Nasr, Seyyid Hüseyin. (2016). *İslam'da Bilgi ve Maneviyat* (Çev. Ahmed Ârâm). Tahran: İlmî ve Ferhengî Yayınları.
8. Siccâdî, Seyyid Ca'fer. (2006). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Tahran: Tâhûrî Yayınları.
9. Yûsufî, Gulâm Hüseyin. (2003). *Hâfız Üzerine Denemeler*. Tahran: Nîlûfer Yayınları.
10. Fürûzanfer, Bedüzzaman. (2008). *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî: Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri*. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.

Автор туралы:

Хоссейн Хошбатени — Тебриз университеті профессоры. Иран/ Тебриз

About the author:

Hossein Khoshbateni - Prof. Dr. Tebriz Üniversitesi, İran/ Tebriz

Об авторе:

Хоссейн Хошбатени — профессор Тебризский университет. Иран/Тебриз

Пылев Алексей Игоревич 

Санкт-Петербургский государственный университет, доцент кафедры тюркской филологии, кандидат филологических наук, Россия
e-mail: pylev_aleksey@mail.ru

ПОЭТИЧЕСКАЯ АВТОБИОГРАФИЯ ХОДЖИ АХМАДА ЙАСАВИ В
«КАЗАНСКИХ» СБОРНИКАХ «ДИВАН-И ХИКМАТ»
ИЗ ФОНДОВ БИБЛИОТЕКИ СПБГУ
(ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА И АСПЕКТЫ СОДЕРЖАНИЯ)

Аңдатпа. Бұл мақалада сопылық шайхы әрі мистик ақын Қожа Ахмет Ясауидің (қ.б. 1166) Қазан қаласында басылып шыққан және Санкт-Петербург мемлекеттік университетінің кітапханасы қорында сақталған «Диуани хикмет» жинақтарындағы «хикмет» өлеңдері қарастырылады. Әсіресе, дәстүрлі түркілік төрттағандар негізінде «қошма» үлгісінде жазылған хикметтер циклінен тұратын Ахмет Ясауидің поэтикалық өмірбаянына ерекше назар аударылады.

Өлеңдердің мазмұндық ерекшеліктерін, дәстүрлі поэтикалық формасын және лексикалық құрамын талдау негізінде «Диуани хикмет» жинағының дәстүрлі түркілік «қошма» үлгісіндегі өлеңдерден тұратын бөлігі, әсіресе шайхтың поэтикалық өмірбаяны «Диуанның» ең көне қабаты болып табылады және тікелей Қожа Ахмет Ясауидің өзіне барып тірелуі мүмкін деген қорытынды жасалады.

Кілт сөздер: сопылық поэзия, поэтикалық өмірбаян, төрттаған-хикметтер, поэтикалық форма, мұсылман мистицизмі.

Abstract. This article examines the «hikmat» poems of the Sufi sheikh and mystic poet Khoja Ahmad Yasawi (d. 1166), which are in the collections «Divan-i Hikmat», printed in Kazan and stored in the Library of St. Petersburg State University. The poetic autobiography of Ahmad Yasawi, which is a cycle of «hikmats» written in traditional Turkic quatrains in the form of a «koshma», is particularly considered. Based on the analysis of some features of the content, traditional poetic form and lexical composition of the poems, it is concluded that the part of the collection

«Divan-i Hikmat», consisting of poems in the traditional Turkic form «koshma» and, first of all, the autobiography of the sheikh, is the most ancient part of the «Divan», possibly dating back to Khoja Ahmad Yasawi himself.

Keywords: Sufi poetry, poetic autobiography, quatrains-»hikmats», poetic form, Muslim mysticism.

Аннотация. В настоящей статье рассматриваются стихотворения-«хикматы» суфийского шейха и поэта-мистика Ходжи Ахмада Йасави (ум. 1166), находящиеся в сборниках «Диван-и хикмат», напечатанных в Казани и хранящихся в Библиотеке Санкт-Петербургского государственного университета. Особо рассматривается поэтическая автобиография Ахмада Йасави, представляющая собой цикл «хикматов», написанных традиционными тюркскими четверостишиями в форме «кошма». На основании анализа некоторых особенностей содержания, традиционной поэтической формы и лексического состава стихотворений делается вывод о том, что часть сборника «Диван-и хикмат», состоящая из стихотворений в традиционной тюркской форме «кошма» и, прежде всего, автобиография шейха, представляет собой наиболее древнюю часть «Дивана», возможно, восходящую к самому Ходже Ахмаду Йасави.

Ключевые слова: суфийская поэзия, поэтическая автобиография, четверостишия-«хикматы», поэтическая форма, мусульманский мистицизм.

Введение. Жизнь, суфийская проповедническая деятельность и поэтическое творчество Ходжи Ахмада Йасави (ум. 1166) – одно из важнейших, но в то же время недостаточно изученных явлений тюркской культуры Центральной Азии XII в., требующее при своем исследовании решения целого комплекса проблем – исторических, лингвистических, текстологических, культурологических и литературоведческих. Необходимо также рассматривать жизнь и творчество тюркского поэта-мистика в тесной взаимосвязи с суфийской средой и тюркской литературной традицией эпохи Караханидов.

Известный исследователь тюркских литератур Алессио Бомбачи справедливо указывал на то, что исламский мистицизм (суфизм) в средневековых тюркских государствах Караханидов и Сельджукидов распространился «скорее в его аскетической и поэтической формах, нежели в форме умозрительной, гностической» [14:88]. Действительно, известные тюркские суфийские шейхи той эпохи, как и суфии более позднего времени, прославились прежде всего не теоретическими сочинениями о путях и этапах мистического познания Божественной Истины, а своим поэтическим творчеством. Поэтическое наследие первых тюркских мистиков (Ахмада Йасави, Сулеймана Бакыргани (ум. 1185) и их последователей) составляют стихи-«хикматы» суфийского содержания, авторы которых широко использовали тюркские народные поэтические формы: строфические построения произведений из четверостиший, силлабическую метрику стиха. По подсчетам турецкого исследователя К. Эраслана, до нашего времени дошло около 250-ти «хикматов», традиционно считавшихся произведениями Ходжи Ахмада Йасави, ибо они имеют его поэтический псевдоним-тахаллус [12:VI]. Большинство этих стихов были включены в сборник «Диван-и хикмат» («Собрание мудрых изречений»), благодаря которому шейх Ахмад Йасави и стал известен как поэт. Сегодня поэтические произведения Ахмада Йасави известны во множестве разных по объему рукописей и в печатных изданиях XIX – начала XX вв., выходивших в Казани, Ташкенте и Стамбуле. Ещё не будучи сведенными в сборник, эти стихи, благодаря своему простому народному тюркскому языку, использованию традиционных (фольклорных) поэтических форм и размеров, легкости запоминания и известным художественным достоинствам, быстро распространились среди суфиев – последователей шейха и простого народа и долгое время существовали лишь в устной передаче. «Хикматы», еще не объединённые в известный ныне «Диван», исполняли во время зикров (радений), читали и пели как суфии (шейхи и простые дервиши) школы Йасавийа и других мистических орденов, так и их последователи – тюркские кочевники и земледельцы, жившие на огромной территории Мавераннахра, нынешних Казахстана и Туркменистана. На длительную «дописьменную» историю «хикматов» указывают, в частности, многочисленные разночтения в написании отдельных слов, словоформ и целых поэтических строк (как правило, непринципиальные) в различных рукописях и изданиях «Диван-и хикмат». Перестановки слов внутри стиха, замена одних арабских и персидских слов другими с тем же количеством и той же долготой слогов, восстановление древнего звука [н] в падежных аффиксах после показателя принадлежности (огузский тип) в одних стихах и неупотребление его в других (карлукский тип) свидетельствуют о том, что уже первые списки «хикматов» были составлены лицами, жившими много позже их автора и записывавшими стихи по памяти или под диктовку шейхов. Естественно, язык «хикматов» при этом менялся, подвергался диалектным влияниям, был в известной степени «модернизирован», как отмечал выдающийся русский тюрколог П.М. Мелиоранский [18: 209]. Уже по этим причинам стихи Ходжи Ахмада Йасави могли дойти до нас не такими, какими они вышли в свое время из-под пера или из уст поэта-шейха.

Кроме того, известно, что стихи, близкие по духу, стилю, форме и размерам «хикматам» с тахаллусом Ахмеда Йасави сочиняли тюркские шейхи – ближайшие последователи «пира Туркестана» – Сулейман Бакыргани, Баба Мачин, Тадж Ходжа Ата (ум. 1199), а также жившие намного позднее Йасави Камал Шейх (Камал ад-дин) Икани (XV в.), его ученики-мюриды

Са‘ид Ахмад (Ходжа Ахмад), Шамс Узганди, Касым Шейх и шейх Худайдад, жившие в XV- начале XVI вв., а также Бабарахим Машраб (ок. 1657-1711) [1:236-241; 6:43; 10:20-21]. Немало подражателей Йасави имелось в Средней Азии и в XIX в. Некоторое количество стихотворений перечисленных авторов вошло в ныне известный сборник «Диван-и хикмат».

Проделанная к настоящему времени работа по изучению «хикматов», начиная от турецкого литературоведа Мехмеда Фуада Кёпрюлю, русского советского языковеда А.К. Боровкова и заканчивая автором этих строк, подтверждает предположение современного исследователя тюркских литератур И.В. Стеблевой о том, что известный к настоящему времени сборник «представляет собой своеобразный сплав самых разнородных элементов, среди которых можно выделить более древние и более поздние» [9:204]. Следует считать установленным то, что ныне известный «Диван-и хикмат» – плод поэтического творчества суфийских авторов разного времени. Это доказывают, в частности, множество разночтений в многочисленных списках и изданиях «хикматов», одинаковые стихотворения с тахаллусами разных авторов в различных списках, замена в ряде случаев древних грамматических форм и лексических единиц на более новые, а также наличие в последних бейтах некоторых «хикматов» тахаллусов, нарушающих общий размер всего стихотворения, что указывает на замену их составителями или переписчиками «Диван-и хикмат».

Стихи, автором которых традиционно считается Ахмед Йасави, стали записываться и были сведены в сборник, по-видимому, лишь во второй половине XV столетия [1:242]. К этому приложили усилия шейхи ордена (братства) Накшбандийа, стремившиеся очистить тарикат (суфийскую школу) Йасавийа, по выражению М.Ф. Кёпрюлю, «от возникших шиитских пристрастий» и пытавшиеся использовать авторитет «пира» (духовного наставника) Йасавийа в своих целях [14: 88; 16:212]. Однако все известные ныне, хранящиеся в библиотеках и доступные для исследователей рукописи «Дивана» относятся лишь к XVIII-XIX векам, причем абсолютное их большинство датируется концом этого периода [1:231; 4: 18-21; 12:40-42]. Такая отдаленность письменной фиксации от времени создания произведений затрудняет их исследование и придает особую важность проблеме подлинности (истинного авторства, аутентичности) «хикматов» Йасави.

В настоящее время основная масса списков «Диван-и хикмат» находится в рукописных собраниях Санкт-Петербурга, Стамбула и Ташкента. Однако, несмотря на то, что общее число «хикматов», содержащих тахаллус Ахмеда Йасави, достигает 250-ти, самые полные рукописи содержат лишь 130-140 стихотворений [4:18-19].

В библиотеках Западной Европы, насколько известно, списки «хикматов» отсутствуют [17:119]. Доступные исследователям стамбульские рукописи немногочисленны, находятся в различных собраниях (библиотеки Института тюркологических исследований, Стамбульского университета и в частных коллекциях) и датируются лишь XIX в. (самый ранний список относится к 1260 г. хиджры, т.е. к 1844-45 гг.) [12:40-42; 17:121].

В библиотеке Института восточных рукописей Российской Академии наук в Санкт-Петербурге находятся всего 23 списка «Диван-и хикмат», причем 11 из них относятся к XVIII – первым годам XIX вв. Наиболее объемная рукопись (132 «хикмата»)

приобретена из коллекции Иванова в 1915 г. (№ С 119) [4:18-19]. Самым полным из наиболее ранних списков, находящихся в хранилище, является рукопись из коллекции К.Г. Залемана, приобретенная в 1897 г. (№ В 286 (293в) [4:18; 7]. Она переписана не позднее 2-й половины XVIII в., содержит

72 «хикмата»: стихотворения расположены сплошным текстом, со знаками разделения между полустишиями-мисра‘, текст написан четким почерком наста‘лик, черными и красными чернилами, огласован. Рукопись, по всей видимости, была выполнена в одном из городских центров Мавераннахра, переписчик был образованным для своего времени человеком, прекрасно знал персидский язык, на что указывает предисловие к рукописи, написанное его

рукой и содержащее хадисы [7:1-5]. Не исключено, что переписчик принадлежал к ордену (братству) Накшбандийа, и его родным языком был таджикский.

По имеющимся к настоящему времени данным, до Октябрьской революции «Диван-и хикмат» семь раз издавался в Казани арабской графикой. Первое издание вышло в 1295 г. хиджры (1878-79 гг.), содержало 67 «хикматов» и «Мунаджат» (поэтическое обращение к Богу в форме месневи) с тахаллусом Ходжи Ахмеда Йасави. Последующие издания содержали также предисловие – прозаический отрывок объемом в 17 страниц на чагатайском языке, явно позднейшего происхождения. Как установил М.Ф. Кёпрулю, предисловие было написано с использованием отрывка из сочинения «Тазкират ал-авлийа» («Антология рассказов о святых подвижниках») знаменитого персидского поэта-суфия Фарид ад-дина ‘Аттара (ум. 1234), переведенного на тюркский язык под названием «Хазинат ал-асфийа’» («Сокровища избранных») Мухаммадом ал-Хашими. Предисловие также содержит правила поведения суфиев («саликов», т.е. тех, кто идет по пути самосовершенствования), «с небольшими изменениями взятые из “Джавахир ал-абрар”» [17:121].

В фондах Восточного отдела Библиотеки имени А.М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ) находятся несколько казанских изданий «Диван-и хикмат», самое объемное из которых вышло из печати в 1896 г.: оно состоит из 277 страниц, содержит 148 «хикматов» и поэтическое обращение к Богу «Мунаджат», написанное двустихиями в форме «маснави» [3]. Цитаты из поэтической автобиографии Ходжи Ахмада Йасави в настоящей статье приводятся по данному изданию.

«Диван-и хикмат» также неоднократно издавался литографским способом в Ташкенте (в 1882, 1894, 1896, 1900, 1910 и 1916 гг.). Ташкентские издания, некоторые из которых представлены в фондах Библиотеки СПбГУ, по сути дела, представляют собой факсимиле рукописей, выполненных почерком наста‘лик. Они менее полные, чем казанские сборники.

Состав известных в настоящее время рукописей и печатных изданий «хикматов» позволяет сделать вывод, что к середине XIX в. был выработан некий «канонический текст» «Диван-и хикмат». Стихотворения, вошедшие в этот сводный текст, отличались стройностью, довольно строгим следованием выбранному размеру, четким порядком расположения произведений разных поэтических форм (четверостишия народной формы «кошма» - газели – месневи). Этот текст стал основой для абсолютного большинства известных списков и изданий сборника, однако, не подвергнутый критической обработке, он не может служить надежным источником для изучения раннесредневекового тюркского суфизма, религиозно-философских взглядов и поэтического творчества Ахмеда Йасави. Таким источником может быть только сводный критический текст «хикматов», выполненный на основе древнейших рукописей, который еще предстоит подготовить и издать.

Проведенный анализ содержания и поэтических форм «Дивана», а также подсчет количества арабо-персидских лексических единиц в «хикматах» позволяют утверждать, что известный в настоящее время текст сборника состоит из следующих элементов:

- стихотворения в форме четверостиший-«кошма» (по всей видимости, самая древняя часть «Диван-и хикмат»);
- «хикматы» в форме газели, созданные не ранее XV в.;
- «хикматы»-месневи (в основе своей, возможно, более древние, но в целом принявшие нынешний облик только в XV-XVI вв.);
- «хикматы» разных поэтических форм, содержащие имена учеников Йасави, более поздних поэтов и исторических лиц и имеющие в разных рукописях и изданиях тахаллусы разных авторов (судя по ряду признаков, эти произведения следует относить к эпохе после монгольского нашествия, то есть не ранее XIII-XIV вв.).

Семь «хикматов»-«кошма», из которых состоит поэтическая автобиография шейха, в своей основе, как представляется, были созданы в XII в., в эпоху Ахмада Йасави. В упомянутом казанском издании 1896 г., находящемся в библиотеке СПбГУ, содержатся пять таких стихотворений («хикматы» под номерами 2, 3, 4, 5 и 34, общим объемом в 72 четверостишия) [3:22-32, 76-79].

Поэтическую автобиографию Ходжи Ахмада Йасави, как представляется, типологически следует отнести к «суфийскому эпосу» (термин Е.Э. Бертельса). Этот тип (жанр) суфийской поэзии возникает лишь тогда, когда развитие суфизма вступает в новую стадию – образования братств (орденов), имеющих черты формальной организации. Родоначальником этого вида поэзии считается персидский поэт Абулмаджд Сана'и (1060-1131), старший современник Ахмада Йасави [2:62; 8:327].

Цикл автобиографических «хикматов» Ахмада Йасави представляет собой поэтический рассказ шейха о своей жизни от рождения до достижения возраста 63-х лет, когда Ахмад Йасави, в память о Пророке Мухаммаде, скончавшимся в этом возрасте, принимает обет добровольного затворничества и удаляется в подземную келью. Поэтическая автобиография шейха повествует прежде всего о его духовном развитии, приобретении духовного опыта и постоянных качеств (макām) на пути совершенства, об этапах духовного мужания и встречах с великими наставниками. Чаще всего это цикл из нескольких «хикматов», написанных четверостишиями-

«кошма», с различными редирами в конце последней строки каждого четверостишия [3:22-32; 11:50-59]. В казанском издании 1896 г. из собрания библиотеки СПбГУ первый «хикмат» поэтической автобиографии шейха начинается следующими строками:

Eyâ dôstlar kulak saling ayduğumge
Ne sebebđin altmış üçde kirdim yirge
Mi'râc üzre Hak Mustafâ rûhum kördi
Ol sebebđin altmış üçde kirdim yirge
Hak Mustafâ Cebrâ'îl'din kıldı su'âl
Bu neçük rûh tanğa kirmey tabtı kemâl
Közi yaşlığ halka başlığ kaddı hilâl
Ol sebebđin altmış üçde kirdim yirge <...> [3:22]

О друзья, вслушайтесь в то, что я скажу;
По какой причине я в шестьдесят три года ушёл под землю:
Совершая Мирадж (Вознесение на небо), Избранник Истинного (Пророк)
увидел сверху мою душу.
Вот поэтому я в шестьдесят три года ушёл под землю.

Избранник Истинного спросил у (архангела) Джебраила:
«Что это за душа, которая, не войдя в тело, обрела совершенство?»
С глазами, полными слёз, с поникшей головой и согбнным, словно
полумесяц, станом,
Вот поэтому я в шестьдесят три года ушёл под землю.

<...> Bir yaşımnda ervâh mence ülüş birdi
İki yaşda peyğamberler kilib kördi
Üç yaşımnda Çil-ten kilib hâlim sordı
Ol sebebden altmış üçde kirdim yirge

Tört yaşımnda Hak Mustafâ birdi hurmâ
Yol körsattim yolğa kirdi niçe gümrâh
Kayda barsam Hızır Baba'm mence hemrâh
Ol sebebden altmış üçde kirdim yirge <...> [3:24]

Когда мне был один год, духи (праведников) удостоили меня своей доли,
Когда мне было два года, пришли пророки и узрели меня,
Когда мне было три года, «Сорок Тел» (сорок праведников) пришли
и спросили о моем состоянии;
Вот почему я в шестьдесят три года ушёл под землю.

Когда мне было четыре года, Избранник Истинного подарил мне финик;
Я указал путь, и множество заблудших пошли по (правильному) пути;
Куда бы я ни шёл, мой старец (пророк) Хызр был моим спутником;
Вот почему я в шестьдесят три года ушёл под землю.

На древность этой части сборника «Диван-и хикмат» указывает народная поэтическая форма стихов – «хикмакты» написаны силлабическим метром в форме четверостиший- «кошма», связанных единой рифмой последней строки каждого четверостишия (часто эта последняя строка повторяется в каждом четверостишии как рефрен). В первом четверостишии каждого стихотворения строки рифмуются по типу АВАВ, АААВ или ААВА, в последующих – по типу АААВ или СССА. Встречаются и другие типы рифмовки. Наличие единой рифмы в трех строках четверостишия и общего редифа в четвертой строке облегчали, как и в доисламской поэзии тюрок, исполнение этих стихов под определенную мелодию [15: 24, 399;16:214]. По всей вероятности, именно эти и подобные им по форме стихи исполнялись во время радений в братствах джахрийа и йасавийа. Размер этих стихов был силлабический (тур. *hese vezni*), чаще всего число слогов составляло: 4+4+3=11 и 4+4+4=12. Последний тип, когда после произнесения каждых четырех слогов в строке следовала пауза, известен с древнейших времен. Он встречается ещё в стихах «Огуз-наме»; использовался в поэме татарского поэта Кул Гали (Кул 'Али) «Йусуф и Зулейха» и, позднее, во многих произведениях Махтумкули Фраги (1724-1807).

Важным признаком древности «хикматов» поэтической автобиографии Ахмада Йасави, наряду с их поэтической формой, является наиболее низкая доля арабо-персидских заимствований: от 32 % до 44,6 % (в среднем около 37,7 %) от всего объема лексики, в то время как их доля в «хикматах»-маснави («Мунаджат») составляет 53,16 %, а в «хикматах» в форме газелей достигает 65,4 %. Следует отметить, что доля арабо-персидских заимствований в газелях Алишера Навои, созданных в XV в., то есть примерно в то же самое время, когда был составлен в нынешнем виде сборник «Диван-и

хикмат», составляет примерно 47,3 %. Также дополнительным доводом в пользу древности этих «хикматов» следует считать практическое отсутствие в них суфийской терминологии и образов более позднего происхождения. В поэтической автобиографии Йасави автором статьи обнаружено до 30 арабских и персидских слов, которые можно рассматривать в данном контексте как термины суфизма. Абсолютное большинство этих терминов встречается в известных теоретических сочинениях (своего рода учебниках суфизма)

X-XII вв. ас-Сарраджа ат-Туси, ал-Джуллаби ал-Худжвири, ал-Кушайри, а также в поэтических сочинениях мистиков той же эпохи: Хакима Сана'и, Фахр ад-Дина 'Ираки, и, особенно, 'Абдаллаха ал-Ансари (1006-1089), выдающегося поэта и учителя духовного наставника Ходжи Ахмада Йасави Йусуфа ал-Хамадани (1049-1140). Установлено, что суфийские термины у тюркского поэта-мистика употреблены в тех же значениях, что и у предшественников. Важно отметить, что результаты рассмотрения суфийской терминологии и образов мусульманской мистической поэзии, содержащихся в «хикматах»-«кошма» Ахмада Йасави, указывают на непосредственную связь творчества тюркского поэта-мистика с предшествующей, в основном персидской литературной традицией раннего суфизма. На основании вышеизложенного автор настоящей статьи полагает, что именно среди «хикматов», написанных в форме народных четверостиший-«кошма», в дальнейшем могут быть обнаружены подлинные произведения Ахмада Йасави.

Исследования по выявлению древних и более новых частей «Дивана» с целью установления подлинного авторства «хикматов» необходимо продолжать и далее. Имеющиеся в настоящее время комментированные издания «хикматов» К. Эраслана и И. Хаккулова, как и ряд более новых изданий, вышедших в 90-е и 2000-е годы в Казахстане, основаны, прежде всего, на литографических и печатных сборниках «Диван-и хикмат» XIX – начала XX вв. и не могут служить надежным источником для таких исследований [11; 12; 13]. В связи с этим, важной задачей специалистов по истории тюркской мусульманской литературы домонгольского периода должна стать подготовка критического издания текстов «хикматов», содержащих тахаллус Ахмада Йасави, основанного на наиболее ранних рукописях XVIII в. При этом не следует оставлять без внимания возможность обнаружения и привлечения к работе более ранних списков «Диван-и хикмат». Наряду с древними списками «Дивана» ценность для такой работы представляют также древние рукописи стихов последователей поэта-шейха, в которых могут встречаться те же произведения, что и в «Диван-и хикмат», но с тахаллусами этих авторов. Выделив такие стихотворения, можно будет с полным основанием, по выражению известного русского исследователя суфизма В.А. Жуковского, «ставить против них вопросительные знаки», то есть сомневаться в их принадлежности перу Ахмада Йасави; и «цена таких знаков будет возрастать пропорционально древности источника и его списка» [5:340]. В критическом издании «Дивана» должны содержаться ссылки на рукописи с указанием разночтений, комментарии к суфийским терминам и образам, а также должны быть особо выделены те «хикматы», которые в своем тексте содержат свидетельства позднейшего происхождения (упоминания учеников Йасави, исторических лиц последующих эпох и т.д.). Прделанная же к настоящему времени работа по изучению жизни, деятельности и поэтического наследия Йасави позволяет утверждать: именно он, Ходжа Ахмад из города Йасы, находящегося в степях южного Казахстана, мусульманский мистик XII в., воспитанный в тюркской и персидской традициях суфизма, был родоначальником как практики ордена (братства) йасавийа, так и поэтического жанра «хикмат» в тюркской суфийской литературе.

Список литературы

1. Боровков А.К. Очерки по истории узбекского языка: Определение языка хикматов Ахмада Ясави // Советское востоковедение. Вып.5. М.-Л., 1948. С. 229-251.
2. Бертельс Е.Э. Основные моменты в развитии суфийской поэзии // Бертельс Е.Э. Избранные труды: Суфизм исуфийская литература. М.: Наука, 1965. С. 55-63.
3. Дивāн-и хикмат-и Гавс ал-вāсилйн Хазрат Султāн ал-‘āрифйн Ходжа Ахмад бан Ибрāхйм бан Махмўд бан Ифтихār Йасавй (арабской графикой). Казань: Типо - литография Императорского Университета, 1896. 277 с.
4. Дмитриева Л.В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения (ЛЮ ИВАН). Вып. 3. М.: Наука, 1980. 264 с.
5. Жуковский В.А. Омар Хайям и «странствующие» четверостишия // Ал-Музаффарийа: Сборник статей учеников проф. барона В.Р. Розена. СПб. 1897. С. 325-363.
6. Ислам: Энциклопедический словарь / Сост. Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский и др. М.: Наука, 1991. 315 с.
7. Йасавй, Ходжа Ахмад. Дивāн-и хикмат (Мунāджāt-и Ахмад Йасавй). Рук. ИВР РАН. Шифр В 286. 114 л.
8. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках: Курс лекций. Л.: Изд-во ЛГУ, 1966. 400 с.
9. Стеблева И.В. Древняя тюркоязычная литература // История всемирной литературы / Отв. ред. Х.Г. Короглы, А.Д. Михайлов. Т. 2. М., 1984.
10. Фитрат. Ахмад Ясавий // Санъат. № 8. 1991. Б. 20-24.
11. Ясавий, Ахмад. Ҳикматлар / Нашр. тайёрловчи, сўзбоши ва изоҳлар муаллифи, тўпловчи И. Ҳаққулов. Тошкент: Адабиёт ва санъат нашриёти, 1991. 256 б.
12. Ahmed-i Yesevî. Dîvân-i Hikmet'ten seçmeler / Hazırlayan Prof. Dr. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1991. XI+498 s.
13. Ahmed-i Yesevî. Dîvân-i Hikmet'ten seçmeler / Hazırlayan Prof. Dr. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1993. [Третье издание, испр.] XI+482 s.
14. Bombaci, Alessio. Histoire de la littérature turque. Paris, 1968. 420 p.
15. Karaalioğlu, Seyit Kemal. Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü. İstanbul: Nur Yayınevi, 1978. 386 s.
16. Köprülü, Mehmed Fuad. Ahmed-i Yesevî // İslam Ansiklopedisi. Cilt 1. İstanbul, 1940. S. 210-215.
17. Köprülü, Mehmed Fuad. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar: 7. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1991. 464 s.
18. Melioransky P. Ahmed Yesevi // Encyclopédie de l'İslam. T. 1. Leide; Paris, 1913. P. 209.

Автор туралы:

Алексей Игоревич Пылев — Санкт-Петербург мемлекеттік университеті Түркі филологиясы кафедрасының доценті, филология ғылымдарының кандидаты, Ресей/ Санкт-Петербург

Об авторе:

Пылев Алексей Игоревич - Санкт-Петербургский государственный университет, доцент кафедры тюркской филологии, кандидат филологических наук, Россия/ Санкт-Петербург

About the author:

Aleksey Igorevich Pylev is an Associate Professor of the Department of Turkic Philology at Saint Petersburg State University, Candidate of Philological Sciences, Russia/ Saint Petersburg

Аймұхамбет Жанат Әскербекқызы 

Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессоры,
филология ғылымдарының докторы, Астана, Қазақстан,
e-mail: a_zhanat@mail.ru

ЯСАУИДІҢ «ДИУАНИ ХИКМЕТ» ДАСТАНЫ МЕН ДАНТЕНІҢ «ҚҰДЫРЕТТІ КОМЕДИЯ» ПОЭМАСЫНДАҒЫ ЖҰМАҚ БЕЙНЕСІ

Аңдатпа. Мақалада Ясауидің «Диуани хикмет» дастаны мен Дантениң «Құдыретті комедия» поэмасындағы жұмақ бейнесі салыстырыла қарастырылады. Ясауи гуманистік ұлы мұратты адам рухының өзегі ретінде ұғындырып, жұмақты рух мәңгілік салтанат құратын орын деп бейнелесе, Данте осы оймен үндесіп, жұмақты ғажайып қалыпта суреттегені туралы тұжырым жасалады. Екі туындыдағы жұмақ бейнесін салыстыра келе, гуманистік мұраттың мәңгілік өзекті тақырып екенін дәйектеуге қол жеткізіледі.

Кілт сөздер: гуманизм, рух, екі дүние, жұмақ, түркі мәдениеті, дүниетаным, хикмет жанры.

Abstract. The article compares the image of paradise in Yasawi's dastan «Diwani Hikmet» and Dante's poem «The Divine Comedy». It is concluded that Yasawi interpreted the great humanistic idea as the ray, the Turkish culture, worldview, hikmet genre. **Keywords:** humanism, spirit, two worlds, paradise, Turkic culture, worldview, hikmet genre.

where the spirit reigns forever, and Dante was in tune with this idea and described paradise in a beautiful way. Comparing the image of paradise in the two works, it was possible to establish that the humanistic idea is an eternal topical topic.

Keywords: humanism, spirit, two worlds, paradise, Turkic culture, worldview, hikmet genre.

Аннотация. В статье сравниваются образ рая в дастане Ясави «Дивани хикмет» и в поэме Данте «Божественная комедия». Делается вывод, что Ясави интерпретировал великую гуманистическую идею как источник человеческого духа, изображая рай как место, где дух царит вечно, а Данте был созвучен этой мысли и описал рай в прекрасном образе. Сравнивая образ рая в двух произведениях, удалось

Кіріспе. Адамзат жадында «Мәңгілік өмір» туралы сенімнің қалыптасқаны қай дәуірден бастау алғаны бүгінгі ғылымға беймәлім. Көне дүниетаным болып саналатын мифтік баяндарға назар салсақ, сол мәңгілік өмір туралы сенім «екі дүние», «үш әлем» моделін туындатқанын көреміз. Ал, мәңгілік өмірдің салтанатты әрі уайым-қайғасыз, бақытқа толы болуы ізгілікке негізделеді.

Көне танымның руханият өзегінде жатқан құндылықтарды қалыптастырудағы мәні зор. Рухтың мәңгілік тұрағы деп түсіндірілетін о дүние, яғни бақи – ізгілікті тұтынушы әр адамның орны ретінде жұмақты (бейішті) белгілейді. Яғни о дүниенің ізгілікке мекен тұрағы – жұмақ (жәннат, бейіш), ал тозақ (тамұк) – зұлым ниеттің мекені. Жұмақ пен тозақ бейнесі киелі кітаптардың ғана емес, көркем туындылардың да алтын өзегіне айналды. Солардың қатарында Дантениң «Құдыретті комедия» туындысын ерекше атауға болады. Бұл туындыда суреттелетін жұмақ сипатын түркі

дүниесінің ғұламасы, рухани ұстазы Ясауи хикметтерімен салыстыру арқылы жалпыадамзаттық көркемдік таным негіздерін тани түсуге мүмкіндік туады.

Әуелі бейіш туралы түсінікке назар аударайық.

«Бейіш – бұл дүниедегі күнәлары Алла тағала тарапынан кешірілген адамдардың о дүниедегі рахатқа бөленетін мәңгілік мекені. Қазіргі халық тілінде бейіш пен жұмақ мәндес мағынада қолданыла береді. Бірақ бұлар абсолютті синоним емес. Бейіш ұғымының мәні кеңдеу» [1, 465], – деп, жұмақты бейіштің бөліктері ретінде түсіндіреді. Сөйтіп бейіштегі жұмақ санын сегіз сатыда көрсетеді. Олар: 1) Дарис салам; 2) Дарил қырау; 3) Жаннат-нағим; 4) Жаннат-Ғадін; 5) Жаннат-Алмауи; 6) Жаннат Фирдаус; 8) Жаннат нығметі (Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі», 1-том, 2014: 465)

Ұлттық руханиятымыздың көрнекті тұлғасы, әулие Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының «Хор қыздарының хикаясы» өлеңінде бейіш былай суреттеледі:

Пейіште тоба ағашы, жапырағы зор,
Жарығы (иарығы) күннен раушан, баршасы – нұр!
Болғанда түбі аспанда, басы – төмен,
Иіліп жерге қарай салбырап тұр.
Мысалы күн секілді көрінісі,
Саны жоқ, балдан тәтті, көп жемісі.
Салбырап аспан көктен мәуеленіп,
Сонымен сегіз пейіш толған іші. (Көпеев М., 2013: 176).

Бейіштің сипаты: «бал-шырынды жеміс, кәусәр бұлақтар; сән-салтанатты орынжай, хор қыздарымен» суреттеледі (Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі», 1-том, 2014: 466). Бұлар адам жанын қуапыншыққа, нұрға бөлейтін көріністер. Ал, оған жету үшін фәни тірлікте ізгілікпен, жақсылықпен ғана өмір сүру керек.

Ясауи «Диуани хикмет» еңбегінде жұмақ пен тозақты айтыстыру арқылы гуманистік ұлы мұраттарды үлгі етеді. Адам баласының адамгершілік болмысы ар-ұятпен бағаланатыны, рухани құндылықты тұтыну ұстанымы қазақ фольклорына тән айтыс үлгісінде айқындалады. Яғни ізгілікті таныту мақсатында оны зұлымдықпен, жамандықпен салыстырады. Қазақтың ұлттық өнері санатындағы айтыста ұтымды да тапқыр сөзбен қарсыласты жеңу мақсат етіледі. Ясауи хикмет жанрын түркі өлеңімен мазмұндық, пішіндік тұрғыда үйлестіріп, айтылар ойды жеткізудің тиімді тәсілі ретінде пайдаланады. Бұл қосарлы-қайшылықты ұғымның адамзат танымындағы мәдени код ретінде рухтың тазалығы мен асқақтығы жолындағы күресті таныту мақсатында сөз өнерінің басты нысанына алынғаны белгілі.

Күллі адамзаттың асыл мұраты – ізгілік жолымен ақиқатқа жету болса, ұлы ойшылдың танымы бойынша рухани биіктеудің төрт сатысы айтылады. Олар: шарифат, тарихат, ақиқат, мағрифат.

Шарифаттың бау-бағында ұран қылдым,
Тарихаттың гүлзарында сайран қылдым.
Хақиқаттан қанат тұтып құс та болдым,
Мағрифаттың есігін де аштым, достар (Ясауи Қ., 2016: 8)

Осы ұғымдардың әрқайсысы адам баласының кемелденуінде қандай рөл атқаратыны хикмет тілімен түсіндіріледі. Яғни жұмақ мекеніне тұрақтау үшін пенде баласы рухани кемелденуге бет бұруы керек.

Түркі мәдениетінің тұтас бір кезеңі Қ.Ясауидің ілімімен байланысты. Мәдени санада сөз өнерінің алар ерекше орны бар екені белгілі. Осы тұрғыдан келгенде сопылық поэзияның түркі дүниесіне тән дүниетанымды, салт-сананы, әдет-ғұрыпты өз бойына сіңіруі заңды. «Қ.Ясауидің сопылығы поэзиямен де, саясатпен де, өнермен де,

тарихпен де, экономикамен де, ал, кеңірек айтқанда түркітілдес қоғамның бүкіл менталитетімен етене ұштасқан», – деп жазады ясауитанушы А.Әбдуов (Әбдуов А., 2022: 7).

Ясауи хикметтерінің мән-мазмұны ұлы гуманистік мұратты арқау етуімен маңызды. Түркі тілдес халықтар поэзиясындағы хикмет жанрының алғашқы әрі тамаша үлгісі ретінде «Диуани хикметтің» руханият және әдебиет тарихынан алар орны ерекше. Шығыс поэзиясынан тамырланған бұл жанрдың аясына поэзияның бірнеше пішіндік түрі қамтылған.

Жұмақ пен тозақ туралы әлем әдебиетінде біраз көркем туындылар жазылды. Олардың қатарында итальяндық ұлы ақын Данте Алигьеридің (1265-1321) «Құдыретті комедиясын» айтуға болады. Ойымызды А.Әбуовтің мына пікірі қуаттай түседі: «Біз Қ.А.Ясауидің «Хикметтерін» түркі халықтары мәдениеттерінен, ішкі рухани жан дүниесінен мағлұмат беретін поэзияның діни-философиялық жанр дүниесі деп тануымыз. Оның көптеген сюжеттері де әлемге әйгілі шығармаларымен идея жағынан ұқсас болып келеді. Мәселен «Диуани хикмет» пен Дантениң «Божественная комедия» арасында ұқсастық бар» (Әбдуов А., 2022: 14). Бұл ғана емес, әлем әдебиетіндегі басқа да көрнекті тұлғалар туындыларындағы гуманистік идея Қ.Ясауи дастанымен өзектес.

Дантениң бұл поэмасы рух әлемін ерекше қалыпта өлеңмен өрнектеген құнды дүние ретінде ғасырлармен бірге мәдени жадымызда жатталып келсе, Қ.Ясауи туындысы да дәл осы биікте деп білеміз.

Ясауи хикметтерінің жазылу тарихы, поэтикасы, сопылық-философиялық идеясы, қоғамдық-әлеуметтік мәні, ислам діні құндылықтарын насихаттаудағы орны туралы Н.С.Банарлы, Е.Э.Бертельс, А.К.Боровков, Э.Р.Рустамов, В.И.Зокидов, т.б. ғалымдар жан-жақты зерттеді.

Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін Ясауи мұрасы жан-жақты зерттеліп, құнды тұжырымдар жасалды. Қазақстан және Өзбекстан ғалымдары тарапынан Ясауи мұрасы аударылып, жарияланды. Зерттеу мақалалары жазылып, жаңа дереккөздер ғылыми айналымға енгізілді. Ясауи мұрасын гуманитарлық ғылымдар аспектісінде зерттеуге Ә.Нысанбаев, М.Жармұхамедов, М.Шафиғов, С.Дәуітов, А.Әбуов сияқты ғалымдар үлес қосты.

Данте Алигьеридің «Құдыретті комедиясы» әлем әдебиеттануында жан-жақты зерттелді. Ғалымдар Дантениң «Құдыретті комедия» туындысының философиялық, рухани, тілдік, мистикалық мәнін, сондай-ақ құрылымы мен көркемдік табиғатын жан-жақты қарастырды. Бұл еңбектердің ішінде Томас Элиоттың «The Use of poetry and the Use of criticism» (1933) кітабына кірген Данте туралы зерттеуін және А.Х.Горфункельдің «Қайта өрлеу дәуірінің философиясы» (1980), К.Ланданың «Дантениң «Комедиясындағы» қуаныш поэтикасы» (Ланда, СПб, 2021) монографияларын атауға болады.

Қ.Ясауидің «Диуани хикметі» мен Дантениң «Құдыретті комедиясындағы» өзектес идеяны ясауитанушы ғалым А.Әбдуов «Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымы» зерттеуінде атап өтеді.

Қожа Ахмет Ясауи – күллі түркі дүниесінің рухани ұстазы, имандылық пен рух тазалығын биік тұтқан сопылық ағымның ұлы тұлғасы. «Диуани хикмет» кітабы – көшпелі түркі елдерінің фольклоры үлгілеріне негізделіп, соларға тән тілдік-стильдік ерекшеліктерді пайдалана отырып жазылған философиялық-дидактикалық мазмұндағы көркем туынды. Бұл жазба мұраның түпнұсқасы сақталмаған. Ең ескі нұсқасы ХҮ ғасырда араб әрпімен көшірілген. ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасыр басында Қазан, ХХ ғасырдың басында Стамбул және Ташкент баспаларынан жарық көрген.

Данте Алигери – Орта ғасырдың соңғы, Қайта өрлеу дәуірінің алғашқы ақыны.«Құдыретті комедия», дантетанушылардың айтқандарына сүйенсек 1300

жылдың қасиетті бір жұмасынан бастап он күн бойы ақынның көргендерінің нәтижесінде туындаған. Поэма 1307-1321 жылдары жазылған. Бұл эпикалық туындыны ғылым дүниесі Орта ғасырдағы Италия өмірінің энциклопедиясы ретінде бағалайды. Флоренцияда дүниеге келіп, Париж және Болонья университеттерінде білім алған ақын ежелгі дәуірлерден жеткен мұраларды, өзінен бұрынғы ұлы ақындар шығармаларын жетік білген. Ежелгі Рим ақыны, әйгілі «Энеиданың» авторы Вергилийді ұстаз тұтқан.

Дантенің поэмасы «Тамұқ», «Тазару орны» (немесе «Бәрзақ», К.Ахметов аудармасында), «Бейіш» (түпнұсқада италиянша – «Inferno», «Purgatorio», «Paradiso», орысша аудармасында – «Ад», «Чистилище», «Рай») атты бөлімдерге жүйеленіп, әрқайсы отыз үш жырдан түзілген. «Тамұқ» бөлімінде қосымша бір жыр бар. Сонда жалпы құрылымы жүз жыр. Қ.Ясауи дастаны жүз отыз төрт хикметтен, «Сөз басы» және «Барлық арман-тілектерді қабыл алушы Аллатағаланың мейіріне мінәжат» деп аталатын бөлімдерден тұрады. Ар-ождан мен имандылық туралы пайым рух кемелдігі тұрғысынан байыпталатын бұл жәдігерліктің басы:

Құдыретпен Хақтан сізге пәрман болды,
Жалғыз теңіз іші түстім, достар.
Сол теңізге Жасаған пәрман қылды,
Биһамдилла, сау-саламат кештім достар.
Жасым жетті, өмір кетті, көкке ұштым –
Бауырым тасып, сасқанымнан жерге түстім.
Нәпсі, шайтан дегендермен көп күрестім,
Сабыр – риза кезеңнен астым достар (Ясауи Қ., 2016: 7), –

деген жолдармен басталып, автордың Жаратушы, өмір жайлы философиялық пайымы мен өзінің өмірлік мұраты танылады. Тоғыз жасында, он екі, он үш, он төрт, он бес жасындағы әрекеттері баяндалып:

Тәубе қылып, бойысұнып Хаққа келдім,
Тәубе қылып жазықты істен қаштым, достар (Ясауи Қ., 2016: 7), –

дейді. Он бес жас –рухани кемелденуге жақындау жасы ретінде айтылады. «Теңіз ішіне түсу», «теңіз кешу», «нәпсімен күресу», «өз нәпсісіне кепіл болу», «сабыр – риза» кезеңінен «пақыр – риза» кезеңіне өту, «сүнгүір болып, дарияға шому», «шәрбат ішу», «тәубе қылу» – автордың рухани кемелдену жолындағы іс-әрекеттері. Бұдан әрі қырық, елу, алпыс жас баяндары беріледі. Сөйтіп алпыс үш жасында қылуға түсуі – тазаруға жасалған ақтық қадамы болады.

Бақұлдасып жер астына қадам қойдым,
Жарық дүниені харам қылып, Хақты сүйдім...
Таһа оқып тіке тұрдым түні бойы,
Кеште намаз, ораза ұстап күні бойы.
Осы халмен жер астында өне бойы,
Мұстафаны жоқтауменен кірдім ғой мен (Ясауи Қ., 2016: 19)

Рухани тазару, күнә атаулыдан арылу – діни танымда рух өзінің мәңгілік тұрағына жету үшін атқарылатын міндетті рәсім. Бұл ұғым қалыптасуының басында (терминнің пайда болуы 1150-1250 жж.), тазару адам қайтыс болғаннан кейінгі аралық мекен болады, онда ол бірқатар оқиғаларды бастан кешіреді деген сенім тұр. Тазару, арылу ортағасыр адамының санасына мәңгілік өмірге, ақыретке деген сенімді ұялатты, сонымен қатар нақты өмірде жасалған күнәлардан арылу, яғни «кешірім алу» үмітін сыйлады. Ақыр соңында, тазару адамның өзі өз іс-әрекеттеріне тірі кезінде жауапкершілікпен қарап, адами құнды қасиеттерді саналы түрде өзі алып жүруі керектігін сезіндіреді, пенде атаулының бұл дүниедегі күнәларынан толығымен арылу үшін қиындық пен азапты жолдан өтуі керек екенін ұғындырады. Рухани танымдық

мазмұндағы Ясауи хикметтерінің негізгі мәні осында жатса, адамзат жадындағы тылсым сырлы әлемді поэтикалық тұрғыда бейнеленген Дантениң туындысы да осымен өзектес.

Ясауи хикметтерінің алтын өзегі – рух мекені фәни мен бақи деп аталып-түстелетін екі әлемде адам баласының басты адами міндеті – адамгершілік атты ұғыммен өмір сүруі.

«Құдіретті комедия» өз дәуірінде жерден тысқары дүние хақында ой толғайтын қасиетті поэма («роета сагра») ретінде танылған. Ал бүгінгі көзқарас тұрғысынан бағаласақ, философиялық ойларды көркем бейнелеулер арқылы ұсынатын бұл шығарма – «Тамұқ», «Бәрзақ», «Жұмақ» деп аталатын үш бөлімнен (кантикадан) тұратын, поэзиялық формада жазылған эпикалық туынды» екенін осы поэманы қазақ тіліне аударған қаламгер әрі зерттеуші К.Ахметов атап өтеді (Алигери Д. Құдыретті комедия. Орыс тілінен аударған К.Ахметов, 2012: 11).

Дантениң іздегені ақиқат жолы. Дантени Хақ жолынан жаңылдыра жаздаған «алдамшы, аяр елестер» болса, ол Ясауи айтқан пенделік «нәпсі» болмақ. Ясауи хикметінде «Хақты іздеу» – ұлы ақиқатқа жүгіну. «Хақтан қорқып отқа түспей пістім ғой мен» (1-хикмет, 8 б) деуі – ар-ождан алдындағы адами жауапкершілік.

Алпыс үшке жасым жетті, өттім ғапыл,
Хақ әмірін бекем тұтпай болдым жаһил.

Ғибадатты қаза қылып болдым жалқау

Жаманды іздеп, жақсылардан кеттім ғой мен (Ясауи Қ., 2016: 9).

Ясауи хикметінде істеген әрбір іс Жаратушы назарынан тыс қалмайтыны қайталай ұғындырылады. Жақсылық та, жамандық та – бәрі де жаратушыға аян.

Он бес жасында «Қызыр жолға салған жанның» бұдан арғы сапары әр хикметтің мазмұнына арқау болады. «Алпыс үште жерге кіру» себебі екінші хикметтегі жиырма екі шумақта баяндалады. «Уа достар, құлақ салғын айтқаным // Не себептен алпыс үште кірдім жерге?», – деп басталып, әр шумақтың төртінші жолы: «Сол себептен алпыс үште кірдім жерге» деп түйінделіп отырады. Рухани тазалыққа ұмтылу, Хақ алдындағы адалдық, адами ұлы мұратқа жүгіну, Ақиқатты тану – Ясауидің жер үстін тастап, қылуатке түсуінің басты мақсаты осында жатыр. Данте поэмасындағы «Бәрзақ» бөлімінде күнәдан тазару Ясауидің «Жер астына түсіп, Аллаға құлшылық ету» әрекетімен үндес келеді.

Адамзаттық жадында әуелде тұрақтаған архетиптік ұғымдардың бірегейі – рух. Ясауидің Хақты тануды уағыздауының басты мәнісі – рух кемелдігіне жету. Рух өз биігінде болуы керек. Ол биік рухани өлшемдермен бағаланады. Рухтың хаос пен космосқа, сол негізде туындаған жарық пен қараңғыға, ізгілік пен зұлымдыққа, күн мен түнге, ақ пен қараға, жақсылық пен жамандыққа тиесілілігі, осындай қарама-қайшы болмыстардың шайқасында басты орынға ие екені мифтік, және діни сенімде барынша айқын көрсетіледі. Рух мәңгілік өмірге ие деген сенім адамзат санасына әбден сіңген. Сондықтан да адам баласы туындатқан өнерде ол өзіндік орын иеленді, түрлі сөз өнері үлгілеріне тақырып болып, бейнелеу өзегіне алынды.

Әлемдік құрылым моделі бинарлық-диадалық сипатымен танылатыны белгілі. Бір-бірімен тығыз байланыстағы мұндай құбылыстар мен заттардың оппозициялық бітімі жаратылыс заңдылығынан туындайды. Қарабайыр мифологияда таңбаланған өмір мен өлім бұл екеуіне қатысты ұғым мен кеңістікті анықтады. Бұл дүниеден өту ежелгі дүние адамдары үшін екінші бір кеңістікке ауысу деп қабылданды. Екінші әлемдегі өмір бұл дүниедегі жан тазалығына байланысты жалғасын табатыны адамзаттық ізгілік қағидалары тұрғысынан түсіндірілді. «Диуани хикметтегі» пейіш пен тозақ айтысы гуманистік идеяға негізделген сопылық танымдағы басты қағиданы

танытуымен де құнды екенін ескерсек, осы тұрғыда айтыс жанры табиғатын тиімді пайдаланған автордың таным биіктігі мен кемелдігін ерекше атауға болады.

Ясауи хикметтеріндегі пейіш пен тозақтың сипатын екеуін айтыстыру тәсілімен таныту айтыстың қазақ, одан бұрын түркі халықтары танымына етене үлгі болуымен байланысты.

Хикметті сөйлетсек, пейіш пен тозақ таласы былай басталады:

Пейіш, тозақ таласар, таласуда баян бар, Тозақ айтар:

«Мен артық, менде Перғауын, Һаман бар».

Пейіш айтар:

«Білмейсің, сенде қандай талғам бар?! –

Перғауын, Һаман сенде-дүр, менде Жүсіп, Кенған бар»

(Қырық хикмет, 2013: 41).

Перғауын, Һаман – жаратушыға шәк келтіріп, өздерін тәңір санаған күнәһарлар. Тозақтың тіліне тиек болған бұл екеуі туралы қасиетті Құранда баян етілген. Ал, бейіштің осы екеуі менде деп мақтан еткен тозаққа «сенде қандай талғам бар?» деп сауал тастауы, әрі Жүсіп пен Кенғанды үлгі етуінің мәні өзгеше. Осылайша басталған айтыс әрі қарай былай өрбиді:

Тозақ айтар:

«Мен артық, дүниепарас көп құл жүр,

Қолдарына салынған алмас кісен, от-шынжыр».

Пейіш айтар:

«Мен артық, мен – пайғамбар мекені,

Алдарында олардың: кәусар, һүр мен нөкері» (Қырық хикмет, 2013: 41).

Тозақ өзіндегі жандардың қолында алмас кісен, от-шынжыр жүргенін мақтан етеді.

Пейіш өзінің пайғамбарлар мекені екенін, оларға тиесілі кәусар мен нөкерлерді, үр қыздарын айтады.

Тозақ сонда тайталасып, өзіндегі денесін азап пәршалайтын жөйіт пен тарса туралы айтады.

Пейіш болса өзіндегі иманды құлдарымен, мүміндерге тиесілі нығмет – гүлзар бағымен марқая сөйлейді.

Пейіш айтар:

«Мен артық, менде иманды құлдар бар,

Момындардың алдында шексіз нығмет – гүлзар бар»

(Қырық хикмет, 2013: 41).

Тозақ залым құлдарымен, оларға берілетін зәһар-зәрімен мақтанса, пейіш өзіндегі ғалым құлдарын, олардың көңілінде аят пен хадистің барын алға тартады.

Тозақ айтар:

«Мен артық, залым құлдар бар менде,

Залымдарға беретін зәһар – менде, зәр – менде».

Пейіш айтар:

«Мен артық, ғалым құлдар – төрімде,

Аят, хадис, құран бар ғалымдардың көңілінде»

(Қырық хикмет, 2013: 41-42).

Тозақ тағы да өзінің артықшылығы ретінде алаяқтарды, мойынына оттан кісен салынған мұнафықтарды атаса, пейіш көңілінде зікірі мен пікірі бар сопыларды, хақ жолын тұтынған жандарды айтады:

Тозақ айтар:

«Мен артық, алаяқ бар – қойынымда,

Оттан ескен кісен бар мұнафықтар мойынында».

Пейіш айтар:

«Мен артық, менде – хақ жол тұтқандар,
Сопылардың көңілінде зікір, пікір, Сұбхан бар»
(Қырық хикмет, 2013: 41).

Тозақ болса өзінде намазға жығылмаған аярлардың бар екенін, олардың мойнындағы жылан мен шаянды айтады. Сонда пейіш өзінің артықтығын адамның ұлы мұратымен, жаратушының ұлы сипат-есімдерімен дәлелдейді:

Пейіш айтар:

«Мен артық, менде – Дидар-Мұратың,
Жар Дидарын көрсетер бар Рахман-Рахым!»
(Қырық хикмет, 2013: 42)

Айтыс пейіштің жеңісімен, тозақтың жеңілісімен тәмамдалады. Тозақтың дәлелдері мен мақтан тұтқандары адам баласы үшін тағлымды іс еместігі, жақсылықпен емес, жамандықпен, ізгілікпен емес зұлымдықпен байланысты екендігі, ал оның жаратушы Хаққа ұнамайтыны ақиқат. Сондықтан да бұл айтыстың соңы пейіштің салтанатты жеңісімен, ғибратпен, даналықпен түйінделеді:

Тозақ сонда тақ тұрды,

Пейіш көкке самғады, ал,

Құл Қожа Ахмет, не білдің? –

Білдіруші Алла бар! (Қырық хикмет, 2013: 41)

Ясауи айтыс үлгісінде жақсы мен жаманды, адамға тән ізгі қасиеттер мен адам аулақ болар жаманшылықты, адамшылыққа жат зұлым әрекеттерді және игі істерді сипаттайды. Оларға баға береді. Оқырманға рухани тазалықты өнеге етеді.

Жұмақ Данте поэмасының үшінші бөлімінде бейнеленген. Дантенің сипаттауында бейіш жұмақ бағы, аспан жұмағы және аспан қабаттарындағы бақытты жандар тұрағы. Бейіштің құрылымы:

– бірінші саты – Ай, антты өз еркінен тыс бұзған және сол үшін жұмақтың ең төменгі сатысына шыққан тақуалардың мекені;

– екінші саты – Меркурий, реформаторлар, әділет сүйгіш қайраткерлердің және жазықсыз зардап шеккендердің тұрағы;

– үшінші саты – Шолпан, ғашықтар мекені;

– төртінші саты – Күн, данышпандар мен ұлы ғалымдардың мекені. Олар екі шеңберді құрайды (қол ұстасып, дөңгеленіп жүру түріндегі би);

– бесінші саты – Марс, сенім жолында күрескен жауынгерлер мекені;

– алтыншы саты – Юпитер, әділ билеушілердің мекені;

– жетінші саты – Сатурн, дін мамандары мен монахтардың («ойшылдар») мекені;

– сегізінші саты – жұлдыздар әлемі, «жеңімпаздар» мекені;

– тоғызыншы саты – Жаратушы, кіршіксіз мөлдір аспан, періштелер мен әулиелердің мекені;

– оныншы саты, бейіштің соңғы қабаты – Эмпирей – жалындаған раушан және сәуле шашқан өзен (раушанның өзегі – аспан амфитеатрының аренасы). Өзен жағасында (амфитеатрдың баспалдақтары, ол тағы екі жарты шеңберге бөлінеді – ескі өсиет және жаңа өсиет) бақытты жандар отырады. Құдай мен бақытты жандардың мекені Элиот, 1996: 418-520).

Данте туындысындағы отыз үш жырда жұмақ бейнесі жарқыраған, нұр шашып, шұғылаға шомылған кеңістік болып көрінеді. Мысалдар келітрейік:

Күн ғана өткізетін нәрін ізгі,

Гауһардай мөлдір әрі мамықтай бұлт

Құшқандай сезіндім мен бәрімізді.

Бұл гауһар – тарқамайтын бу сияқты,
Сіңіріп алды бізді өз ішіне,
Шуақты бойға тартқан су сияқты.
Тәнді едім жер бетінде жүргенімдей;
Орайы болмаса да, мына әлемге
Сіңдім мен тәннің тәнге кіргеніндей. (Алигери Д, 2012: 425)

Немесе:

Өнгендей шуақ тұнған айналадан,
Тағы бір жайдары нұр жарқырады
Ақықтай күн шапағы аймалаған (Алигери Д., 2012: 469).

Ясауиде бейіштің болмысы Жүсіптің, Кенғанның сонда болуымен, пайғамбарлар, екені екендігімен, кәусәрі мен гүлзары, иманды жандар, көкірегінде аят. Хадис, құраны бар ғалымдар, ең бастысы – Жаратушының шапағаты төгілген орын болуымен сипатталады.

Адам баласының ұлы мұраты – парасат биігінде тұрақтау. Мұсылмандықтағы сопылық ілімнің басты қағидасы – жүректі тазарту, ақиқат жолына адал болу. Жаңылыс басқан пендеге мүмкіндік беріледі. Сопылық ілімге тән «адамгершілік, Алланы сүю арқылы Алланың махаббатымен жаратылған бүкіл он сегіз мың ғаламды түгел сүю, құрметтеу, адам мен табиғаттың тұтастығы, обал, сауап, адал, арам, күнә, сабыр, қанағат т.б. басты адамдық ұстанымдар» зерттеушілер (Нұрдәулетова т.б., 2022: 81) болса, бұның тамыры адамзаттың жаратылыс тарихында жатқаны ақиқат. Дантенің суреттеуіндегі тамұқта азапталушы кейіпкерлер осы аталған адамдық ұстанымдарды тұтынбаған күнәһар жандар. Ал, бәрзақ әлемі – адам баласының ізгілікке жету жолындағы күресінің алаңы. Рух кемелдігінің салтанат құруы бейіштегі көріністерге арқау болған.

Қ.Ясауидің «Диуани хикмет» еңбегі адамзаттық ұлы мұратты ардақ тұтуды үлгі етеді, санаға сіңіреді. «Сопылық әлемдегі ең басты ұстаным – «шынайы адами болмысқа», яғни «Алланың сүйген құлы» дәрежесіне жету болса, оның бірден-бір жолы жүректі тазалаумен байланысты болды», – деп көрсетеді жыраулар поэзиясындағы шынайы адам болмысын қарастырған Б.Нұрдәулетова бастаған зерттеушілер (Нұрдәулетов т.б., 2022: 75). Сөз өнерінің алтын өзегіндегі бастау көз ізгілік десек, сол бастаудан тамыр үзбей, рух дүниесін нәрлендіріп отыру адамзаттық мәңгілік мұрат. Шынайы адами болмысқа ие болудың пенде баласы үшін қаншалықты маңызды екенін бұл туындылар бірі танымдық, екіншісі көркемдік тәсілмен таныта түседі.

Адамзат танымында орныққан о дүниедегі рухани өмірді поэтикалық кеңістікте барынша терең бейнеленуі Данте қаламына тән. Сөз өнерінің ұлы туындылары ішіндегі гуманистік идеяны танытудың бірегей үлгісі санатындағы Дантенің «Құдыретті комедия» туындысын руханияттың ұлы тұлғасы Қ.Ясауидің «Диуани хикмет» мұрасымен үндестіретін осы жайт. Данте тозақтың, тазару алаңының, бейіштің болмысын тылсым әлемде өзіне жолбасшы болған Верилий мен сүйікті аруы Бетаричені оқиғаға араластыра отырып барынша кең полотнода бейнелесе, Ясауи бейіш пен тозақты айтыстыра отырып, аз сөзбен көп мағынаны ұқтырады.

Қ.Ясауи пейіш пен тозақты айтыстыра келе адамзат баласының мәңгілік мұратына айналған рух биіктігі мен кемелдігін, адами танымда салтанат құратын мінсіз ақиқат әлемін өнеге етеді. Бұл ғибрат-өнегені жырлауда халықтық мәдени танымда ерекше мәнге ие болған айтыс үлгісін де назарға алуы ғұлама ойшылдың теңдессіз білімі мен білігін, әлемдік, адамзаттық деңгейдегі айрықша рухани болмысын аңғартады. Қожа Ахмет Ясауи еңбегінің дәуірлік мәні мен қуатын әлем әдебиетіндегі үздік үлгі «Құдыретті комедиямен» салыстыру арқылы құндылығын таныту.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Алигери Д. Құдыретті комедия. Орыс тілінен аударған К.Ахметов. Астана: Аударма, 2012. – 792 б.
2. Әбдуов А. Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымы. Алматы: «Көкжиек-Горизонт», 2022. – 204 б.
3. Көпеев М. / құраст. С.Е. Нұрмұратов және т.б. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013 – 359 б.
4. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. 1-том: А–Д. Алматы: DPS, 2011. – 736 б.
5. Қырық хикмет. Құрастырған Нұржан С. Алматы: «Эффект» ЖШС, 2013. – 88 б.
6. Ланда К. Поэтика радости в «Комедии» Данте. Санкт-Петербург: Алетейя, 2021. – 540 с., ил.
7. Нұрдәулетова Б.И., Шохаев М.Т., Кенғанова А.Б. Жыраулар поэтикасындағы «шынайы адам» концептісі // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – No 2. – 72-85 б. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-2-72-85>
8. Элиот Т.С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. Перевод с английского. Киев: AirLand, 1996. – 353 с.
9. Ясауи Қ. Диуани хикмет (Хикметтер жинағы). Қазақ тіліне аударғандар: Қ.Қари, Ғ.Қамбарбекова. Астана: «Ғылым» баспасы, 2016. – 210 б.

Автор туралы

Аймұхамбет Жанат Әскербекқызы - Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессоры, филология ғылымдарының докторы, Қазақстан/ Астана

About the author

Aymukhambet Zhanat Askerbekkyzy is a Professor at L.N. Gumilyov Eurasian National University, Doctor of Philological Sciences, Kazakhstan/Astana

Об авторе

Аймұхамбет Жанат Аскербековна — профессор Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилёва, доктор филологических наук, Казахстан/Астана

3-бөлім

**ЯСАУИТАНУ: ӘЛЕУМЕТТІК-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР**

Section 3

**YASAWI STUDIES: SOCIAL AND
HUMANITARIAN RESEARCH**

Раздел 3

**ЯСАВИВЕДЕНИЕ: СОЦИАЛЬНО-
ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Işık Zekeriya 

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğr. Üyesi,
Türkiye / Çorum
e-mail: zozlu@gantep.edu.tr

OSMANLI KAYNAKLARINA GÖRE HOCA AHMED YESEVÎ

Андатпа. Қожа Ахмет Ясауи төңірегінде қалыптасқан ирфандық дәстүр, әсіресе Моңғол шапқыншылығынан кейін орын алған көші-қон үдерістері арқылы Анадолы мен Балқан аймақтарына дейін тарады. Ясауи ата, баба, шайх және дәруіштері Рум абдалдары арасында тікелей орын алу немесе оларға ықпал ету арқылы бұл өлкелердің исламдануында, сондай-ақ Османлы жаулап алуларының тұрақты сипатқа ие болуында маңызды рөл атқарды. Ерте кезеңдегі Османлы дереккөздерінде Қожа Ахмет Ясауи мен Ясауиға тариқатына қатысты мәліметтер жеткіліксіз болғанымен, мемлекет пен қоғам деңгейінде оған телінген рухани тұлғаның мәнін аңғаруға болады. Осыған сәйкес, Бекташи дәстүрі өзінің жазбаша және ауызша дереккөздерінде өзін онымен тығыз байланыстыра көрсетсе, Гелиболулы Мұстафа Әли, Әулие Челеби, Хусейн Вассаф Әфенди, Ахмед Рыфқы сынды әртүрлі дәуірлерде өмір сүрген османлы авторлары оған ғылыми және сопылық тұрғыдан жоғары мәртебелер берген. Османлы қоғамының Ахмет Ясауи мен Ясауиға деген қатынасы көші-қонның тоқтауы және Сефевилердің пайда болуымен бірге Иран бағытын қауіпсіз деп санамаған Орта Азия мен Түркістан қажыларының Қара теңіз – Стамбұл бағыты арқылы қажылық сапарға шығуымен жаңа сипатқа ие болды. Осы баяндама Османлы дереккөздері негізінде Османлы мемлекеті мен зиялы орталарындағы Ахмет Ясауи туралы түсініктің мазмұны мен мәнін айқындау мақсатында дайындалды.

Кілт сөздер: Қожа Ахмет Ясауи, Ясауиға, Бекташилік, Османлы, Түркістан.

Abstract. The tradition of wisdom shaped around Hodja Ahmad Yassawî reached Anatolia and the Balkans, especially with the migrations following the Mongol invasion. Yassawî ancestors, fathers, sheikhs and dervishes, either by taking part in the Rum Abdals themselves or by influencing them, played an important role in the Islamization of these lands and in the permanent nature of the Ottoman conquests. Although there is not enough information about Hodja Ahmad Yassawî and Yassawism in early Ottoman sources, it is possible to understand the nature of the identity attributed to him in the eyes of the state and society. Accordingly, while the Bektashi tradition strongly attached itself to him in its written and oral sources, Ottoman authors who lived at different times, such as Gelibolulu Mustafa Âlî, Evliya Çelebi, Hüseyin Vassaf Efendi and Ahmed Rıfki, attributed him high scholarly and mystical stage. The Ottoman society's relationship with Ahmad Yassawî and Yassawism took on a different character with the cessation of migrations and the emergence of the Safavids and the pilgrimage of Central Asian and Turkestan pilgrims, who did not find the Iranian route safe, on pilgrimages via the Black Sea-Istanbul. This paper aims to reveal the meaning and nature of the perception of Hodja Ahmad Yassawî in the Ottoman State and intellectual circles according to Ottoman sources.

Keywords: Hodja Ahmad Yassawî, Yassawism, Bektashism, Ottoman, Turkestan.

Аннотация. Традиция духовной мудрости, сформировавшаяся вокруг Ходжи Ахмада Ясави, достигла Анатолии и Балкан, особенно благодаря миграциям, последовавшим за монгольским нашествием. Ясавийские ата, бабы, шейхи и дервиши, либо непосредственно участвуя среди румских абдалов, либо оказывая на них влияние, сыграли важную роль в исламизации этих земель и в

закреплении османских завоеваний. Хотя в ранней османской литературе характер после прекращения миграций и османских источниках недостаточно сведений о появлении Сефевидов, когда паломники из Средней Азии и Туркестана, считавшие иранский путь характер образа, приписываемого ему государством безопасным, стали совершать хадж через Черное море и общество. В соответствии с этим, бекташийская традиция в своих письменных и устных источниках тесно связывала себя с ним, тогда как османские авторы разных эпох, такие как Гелиболулу Мустафа Али, Эвлия Челеби, Хусейн Вассаф Эфенди и Ахмед Рыфкы, приписывали ему высокие научные и мистические степени. Отношение османского общества к Ахмаду Яссави и яссавизму приобрело

Ключевые слова: Ходжа Ахмад Яссави, бекташия, Османская империя, Туркестан.

Giriş. Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), sadece Orta Asya Türk Müslümanlığı üzerinde değil ön Asya'dan, Güney Batı Avrupa'ya kadar uzanan çok geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Her ne kadar Yesevîlik tam anlamıyla bir tarikat teşekkülü disiplini içerisinde varlığını sürdürmesede ortaya koyduğu inanç, düşünce ve zihin yapısı, Türklerin bilhassa geniş kitlelerle temsil edilentaşra kültürüyle hem hal olmuş uygulamalarıyla birçok tasavvufi zümreye tesir etmeyi başarmıştır. Moğol İstilasası önünden bilhassa Hârizmşahların çökmesi ardından kaçarak İran, Irak, Suriye, Anadolu istikametinde ilerleyen Türkmen kitleleri içerisinde adına abdal, baba, ata, şeyh denilen çok sayıda sûfî meşrep şahsiyetin de yer aldığı tarihi bir vakıdır. Nitekim ata ve baba tabirlerinin Yesevîlik ve Nakşîlikte mürşid manasında kullanılmış, dahası bu iki kavram aynı anlamı taşıdığından Yesevî dervişlerine ilk başlarda ata, zamanla da hem baba hem de ata unvanı verilmiştir (Cebecioğlu, 2009; Uludağ, 1991, s. 365; Köprülü 1978, s. 166). İslamiyet öncesi Türk inancında Şaman veya Kam adı verilen olağanüstü yetilere sahip bulduklarına inanılan dini, manevi, kültürel, toplumsal liderlerin yerini İslamiyet'in kabulüyle beraber bu ata, bab (baba) ünvanlı dervişler almıştır (Kurt, 2000, s.515; Arslan, 1989, s.159; Işık, 2025, s. 7). Ahmed Yesevî'den sonra onun ya da halifelerinin yolunu takip eden çok sayıda müridi de bu ad ya da sıfatla Anadolu'ya gelmiştir. Ocak, son tahlilde adına Rum Abdalları denilen zümrenin aslında Yesevî, Kalenderî, Haydarî, Vefaî olduklarını, bunların Baba İlyas-ı Horasanî'nin (ö. 637/1240), Muhlis Paşa'nın, Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271?) ve Sarı Saltuk (ö. 697/1297-98), Barak Baba (ö. 707/1307) ve benzerlerinin halife ve müritleri olduğunu kaydetmiştir. O, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında tahta kılıçlı, "abdal" veya "baba" lakaplı bir takım dervişlerin müritleriyle birlikte, gazalara katıldıklarını, fethedilen yerlerde tekke ve zaviyeler kurarak bölgedeki topluluklar arasında Sünnî İslâm anlayışıyla bağdaşmayan popüler bir "heterodoks İslâm" propagandası yaptıklarını ve bunların Rum Abdalları olduklarını belirtmiştir (Ocak, 2000, s.79; Ocak, 1992, s. 85-92). Vefâilik başta olmak üzere Irak menşeli tarikatların Anadolu'da yaşayan Türkmenler ve abdallar üzerindeki tesirlerini yadsımamakla birlikte Yesevîlik, bu coğrafyada Osmanlı öncesi ve sonrası dönemde dini ve tasavvufi olduğu kadar dil ve edebiyat, fikir ve düşünce yönleriyle de bir hayli etkili olmuştur. Ocak'a göre Yesevîlik 13. yüzyılda Kutbu'd-Din Haydar'ın Yesevîlik'le Kalenderilik'I birleştirmesiyle ortaya çıkan Haydarîlik tarafından asimile edilmiştir. Haydarîlik ve bu tarikattan doğan Bektaşîlik vasıtasıyla da bütün Yesevî gelenekleri varlığını sürdürmüştür (Ocak, 1993, s.302). Böylece Haydarîlik, Babâilik, Bektaşîlik, İkânîye gibi daha çok kırsal alanda Türkmenler arasında yayılan tarikatlar, Yesevîliğin kuvvetli bir şekilde tesiri altında kalmıştır. Bunlardan başka Köprülü'ye göre Nakşibendîlik de bu tarikatın şeyhi Hoca Bahâüddin Nakşibend'in (ö.1389), Yesevî şeyhlerinden Kasam Şeyh ve Halil Ata'dan feyz alması; Şeyh Yusuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140), Ahmed Yesevî'nin mürşidi olması yanında Nakşibendîlik'in kurucusu Hoca

Bahâüddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) hocası, Abdulhâlik Gücduvânî'nin de (ö. 575/1179 veya 617/1220) mürşidi bulunması gibi nedenlerle Yesevîlikle güçlü bağlara sahiptir (Köprülü, 2013, s. 125-26; Aslan, 2018, s. 93).

Bu bildiri Osmanlı devlet ve toplumu nezdinde yukarıda hakkında kısaca bilgi verilen Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin anlam ve mahiyetini yine Osmanlı kaynaklarına dayanarak ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmanın en önemli sınırlılığı Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevî irfan geleneğine dair gerek Osmanlı kronikleri gerek dönemin tasavvufi metinleri gerekse arşiv belgelerinde yeterince bilgi ve bulgunun yer almayışı olmuştur.

Osmanlı Kaynaklarına Göre Osmanlı Devletinde Hoca Ahmed Yesevî Algısı

Osmanlı kaynakları incelendiğinde çok sayıda büyük tasavvufi şahsiyet gibi Hoca Ahmed Yesevî'nin de tarihi olmaktan çok menkıbevi, efsanevi bir kimliğe büründürüldüğü görülmektedir.

Nitekim günümüzde yaşadığı bölgede, Orta Asya'da bile Ahmed Yesevî'nin ismi, tarihi kimliğinden uzaklaşmış, efsaneleşmiş, bir şahsiyet olarak Altaylardan Volga boylarına kadar Piri Türkistan, Hazret-i Türkistan, Hoca Ahmed-i Yesevî, Ata Yesevî olarak benimsenmiştir (Ocak, 1993, s. 302). Yukarıda kısaca bahsedildiği üzere Anadolu'da da çok sayıda tarikat geleneğini ve sûfî şahsiyeti tesiri altına almış olan Hoca Ahmed Yesevî'ye dair Osmanlı döneminde ilk tafsilatlı bilgiler nispeten çok geç bir zamanda kaleme alınan Hacı Bektâş-ı Velî Vilayetnâme'sinde geçmektedir. Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî, Muhammed Hanefî soyundan gelmekte olup bir seyyittir. O sekizinci İmam Aliyyibni-Mûsâ-l-Rızâ'dan icazet almış, Türkistan'da bulunan Yesi şehrine gelerek buraya yerleşmiştir. Ozamanın en bilgin şahsiyetlerindendi ki, kimse onunla ilmi bir tartışma ya da münakaşaya girememiştir. O zahir ilmi yanında batın ilminde de çok yüksek bir mertebede idi, ibadete düşkün olup tam bir zahit hayatı sürmekteydi. Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî toplumun önünde dini, manevi, sosyal ve kültürel yönleri bulunan karizmatik bir lidere dönüşmüştü ve doksan dokuz bin halifesi vardı. Bu yüzden kendisine doksan dokuz bin Türkistan pirinin ulusu denilmekteydi. O mal, mülk biriktirmez, kendisine nezir olarak gelen ne varsa fukara mutfağında pişirtir, gelen gidenlere ikram ettirirdi. Bunların yansıra o, melameti bir duruşa sahip olup elinin emeği, alın teri ile kaşık ve keşkül yaparak geçimini temin ederdi (Vilayetnâme, 1995, s. 14). Bunlardan başka zaviyesinde bulunan tâç, hırka, çerağ, sofrâ, âlem Tanrıdan, Hz. Muhammed (SAV)'e, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynal-Abidin, İmam Muhammed, İmam Ca'fer-al-Sâdık, İmam Musa Kazım, İmam Aliyy-al-Rıza'yageçmiş o da bu emanetleri Hoca Ahmed Yesevî'ye sunmuştu (Vilayetnâme, 1995, s. 14). Böylece söz konusu manevi alametlere dair bu menkıbe ile onun tasavvufi irfan geleneği ve şeyhliği, hiçbirçevrenin itiraz edemeyeceği yücelikte bir yere bağlanmıştır. Vilayetnâme, daha sonra bu alametleri, Hoca Ahmed Yesevî eliyle Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'ye intikal ettirmiş böylece aynı şekilde onun manevi derecesini, sûfilikte eriştiği yüksek mertebeyi de tartışmasız bir noktaya taşımak istemiştir.

Vilayetnâme'nin ortaya koyduğu Ahmed Yesevî, çok yönlü bir rehber, lider hüviyetindedir. Zira o, toplumun dini, manevi, sosyal ve kültürel meseleleri kadar siyasi, askeri, güvenlik gibi mühim sorunlarında da sorumluluk sahibi bir kanaat önderi hatta yönetici kimliğindedir. Nitekim Vilayetnâme onu, Horasan Valisi olarak takdim etmekte, bütün Müslümanların ona uyduğunu belirtmekte ve doksan dokuz bin halifesinin olduğunun altını bir kez daha çizmektedir. Öyle ki, Bedehşan denen ülkenin halkı sürekli Horasan iline akınlar düzenleyerek can, mal, namus güvenliğini tehdit altına alırken Çaresiz kalan halk, Hoca Ahmed Yesevî'ye müracaat etmiştir. Ancak ondan bir hükümdardan, komutandan istenilebilecek şeyleri talep ederek düşmanla savaşmasını, bunun için manevi oğlunu-ki bu Kudbeddin Haydar'dan (ö. 618/1221?) başkası değildir- düşman üzerine sefere memur kılmasını istemiştir (Vilayetnâme, 1995, s. 9). Görüldüğü üzere Vilayetnâme'ye göre Hoca Ahmed Yesevî, zamanında hem zahiri ve batını ilimlerde mahir, âlim, velî bir zât hem dini,

manevi, sosyal ve kültürel konularda toplumun önünde bir rehber hem de siyasi, askeri, güvenlik gibi konularda bir sığınak, olağanüstü yetilere sahip karizmatik efsanevi bir lider olarak sunulmaktadır. O'nun Müslümanlar üzerindeki güçlü nüfuzuna ve halifelerinin çokluğuna yapılan vurgu ise onun büyüklüğüne, şöhretine, kitleler üzerindeki güç ve nüfuzuna, Osmanlı coğrafyasına etkilerinin ulaştığının ön kabulüne işaret etmekte ya da bu algıyı pekiştirmek için sürekli altı çizilerek tekrar edilmektedir.

Burada dolaylı da olsa Osmanlı toplumunda Hoca Ahmed Yesevî algısına işaret etmesi bakımından değinilmesi gereken bir husus da hemen hemen aynı zaman diliminde kaleme alınan Vilayetnâme ile Aşıkpaşazâde tarihinde Hacı Bektâş-ı Velî hakkında verilen bazı bilgilerdeki tutarsızlıklardır. Aşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra), Hacı Bektaş-ı Velî ile ilgili üç hususu kuvvetle reddederken görülmektedir. Bunlardan birincisi, Hacı Bektâş'ın Osmanlı hanedanından her hangi birisiyle münasebeti hususundadır. Ona göre "Âli Osman neslinden kimseyle" Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir ilişkisi olmamıştır. Aslında o böylece Hacı Bektaş'ın zamanında bir şöhretinin, toplumsal etkisinin bulunmadığını, meczup bir derviş olduğunu ispat etme çabası içerisinde görülür. Muhtemelen bu durum Aşıkpaşazâde'nin zamanında onun ve etrafında şekillenen irfan geleneğinin giderek artan şöhretinden rahatsızlık duymasıyla ilgili olmalıdır. İkinci husus ise yetiştiği zaviyenin kurucusu, aile büyüğü Elvan Çelebi'yi takip ederek, Hacı Bektâş-ı Velî'yi büyük dedesi, Baba İlyas Horasanî ile ilişkilendirmesidir (Elvan Çelebi, 2014, s. 30; Aşıkpaşazâde, 2013, s. 307). Buradan kendisi de Elvan Çelebi zaviyesinde yetişmiş bir sûfi olarak Aşıkpaşazâde'nin (Derviş Ahmed Aşıkî), Hacı Bektaş'ın giderek artan şöhretinin önüne geçerek onu sıradan bir dervişe, halifeye indirgemek suretiyle kendi ailesinin ve sûfi geleneğinin gölgesinde bırakmak istemiş olması muhtemeldir. Nitekim üçüncü husus da yine aynı mahiyette olup Hacı Bektaş ananesinin Yeniçerilere rehberlik ettiği anlamına gelen börk meselesiyle ilgili itirazıdır. O, Yeniçerilerin Abdal Musa'dan etkilenerek börk giymeye başladıkları yönündeki tevatürlere de karşı çıkmıştır. O'na göre Hacı Bektaş yolundan giden Abdal Musa gazilerin börkünü giymiş yani tam tersi Yeniçerileri etkilememiş kendisi onların tesiri altında kalmıştır (Aşıkpaşazâde, 2013, s. 306-308). Görüldüğü üzere her üç itirazın da temel çıkış noktası giderek teşekkül ettiği anlaşılan Bektaşîliğin, şöhreti artan Hacı Bektâş-ı Velî'nin hanedanla, orduyla, toplumun geniş kesimleriyle hulasa kamusal alanla kurduğu güçlü bağlara itiraz niteliğindedir denilebilir. Bu kanaati güçlendiren bir husus da şüphesiz Baba İlyas soyundan gelen Elvan Çelebi ve Aşıkpaşazâde'nin aksine Vilayetnâme'nin, tarihi tersine çevirerek Baba İlyas'ı (Rasûl Baba), Hacı Bektaş halifesi olarak sunmasıdır (Vilayetnâme, 1995, s. 86). Bu durum, Babaî isyanı ile 1240'ta ortadan kaldırılan Baba Resul'ün aksine Anadolu'da Hacı Bektaş'ın manevi nüfuzunun giderek artmasına bağlanabilir (Ocak, 1996, s. 456). Yine bu husus o devirde yukarıda Aşıkpaşazâde tarafından yazıya geçirilen düşünce ve tartışmalara karşı bir hamlede olabilir. Tüm bu mülahazalar ışığında Vilayetnâme'nin Hacı Bektâş-ı Velî'yi, Baba İlyas'ın halifeliğinden, mürşitliğine yükseltmesi ile onu doğrudan Hoca Ahmed Yesevî geleneğine daha görünür bir kuvvetle bağlama çabası birlikte değerlendirildiğinde Ahmed Yesevî'nin bu dönemde Osmanlı sosyal ve kültürel çevrelerinde önemli bir saygınlığa sahip olduğunu anlamak güç değildir. Nitekim Bektaşî çevreler, onun bu karizmasından mümkün olan en yüksek seviyede istifade etmek çabasında görünmektedir.

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin ortaya koyduğu Hoca Ahmed Yesevî kimliği ise Vilayetnâme çizgisindedir. Ona göre de Hoca Ahmed, zahiri ve batını ilimlerde yüksek mertebe sahibi, doksan dokuz bin müride ulaşacak kadar geniş halk kitleleri üzerinde irfan geleneği kabul görmüş, veliliği ve seyyidliği aşıkâr, elinin emeği ile geçinen kanaat ehli, zahit bir kişiliğe sahiptir. Ancak Gelibollunun Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş arasındaki ilişkinin mahiyetine dair verdiği bilgiler farklılık arzeder. Zira ona göre Hacı Bektâş-ı Velî'nin babası Seyyid Muhammed, Horasan vilayetine göçmüş, Nişabur'a gelmiş buranın ulemasından Hoca Ahmed Yesevî'nin kızı Hatme ile evlenmiş ve o bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Görüleceği üzere

müellif, Hoca Ahmed ile Hacı Bektaş arasında kurulan şeyh mürit ilişkisini daha ileriye götürmekte, aralarında kan bağı tesis ederek, dede torun olduklarını iddia etmektedir (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2019, s. 37). Medrese eğitimi görmüş, Şehzade II. Selim'e divan kâtipliği yapmış, çeşitli memuriyetlerde bulunmuş birisi olarak Gelibolulunun (Kütükoğlu, 1989, s. 414) Hoca Ahmed Yesevî hakkındaki düşünceleri, ona gösterdiği saygı ve tazim bir yere kadar dönemin Osmanlı idaresi ve entelektüel çevreleri arasında yaşayan Ahmed Yesevî kimliği ve ona biçilen tarihi rolü ortaya koymasından mühimdir.

Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), öncesinde Vilayetnâme'de, daha sonrasında Evliya Çelebi seyahatnamesinde de geçeceği üzere Emîr-i Çin Osman'ı (Emircem Sultan) hem Hoca Ahmed Yesevî geleneğine hem de Veysel Karanî (ö. 37/657) soyuna bağlamıştır ki, bu durum arşivlerde de aynı şekilde yer almaktadır.1 Yakın tarihlerde Çorum şehir merkezinde zuhur eden Şeyh Zeynüddün ve halifesi Piri Baba için de arşiv vesikalarında Veysel Karanî evladından oldukları yönünde geçen ifadeler (VGM. Dft. 264/86. s. 103; BOA. C.EV. Nr. 492-24865-1) bu iki ailenin akraba olma ihtimalini güçlendirmektedir. Emircem Sultan ve Şeyh Zeynüddin'in Veysel Karanî ile ilişkileri şüpheli olmakla birlikte her ikisinin de Yesevî şeyhi olma ihtimalleri yüksektir. Bu durumda Anadolu'nun iç kesimleri, Karadeniz havzasında da Yesevî geleneğe haiz dervişlerin varlığından söz edilebilir.

Osmanlı kaynakları arasında Hoca Ahmed Yesevî ve halifelerine, dervişlerine dair geniş bilgiler ihtiva etmesi bakımından Evliya Çelebi (ö. 1095/1684?) ayrıca önemli bir yere sahiptir. Seyahatnamesinde verdiği bilgilerden tasavvuf ehli, sûfî meşrep bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan Evliya Çelebi'nin (1611-1684?) bu yönüyle de Hoca Ahmed Yesevî hakkında verdiği bilgiler ayrıca bir ehemmiyete sahiptir.1 Nitekim o, doğduğu gece evlerinde yetmiş kadar tarikat erbabı Allah dostu bulunduğunu, (Şeyhülislam) Sun'ullah Efendi'nin (ö. 1612) kulağına ezan okuduğunu, Akika kurbanını Mevlevî şeyhi İsmail Efendi'nin kestiğini nihayetinde bu velî şahsiyetlerin dua ve himmetine mazhar olduğunu kaydetmiştir. Hatta o, seyyahlığını da Yeni Kapı Mevlevihanesi şeyhi Doğani Dede'nin "bu hakiri kucağına alıp havaya atarak bu oğlan bu cihanda bizim uçurmamız olsun..." sözünün kendince ihtiva ettiğini düşündüğü manevî işarete bağlamıştır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi I, 1986, s. 277). Anlaşılabileceği üzere Evliya Çelebi, hayatında tasavvufa büyük ehemmiyet vermekte, gönülden bağlılık hissetmekte2 nitekim dönemin meşhur tarikat şeyhleriyle kendi hayatını bir şekilde birleştirmekte daha da ötesi soyunu, tarikat erbabı arasında o dönemde de büyük bir hürmet ve muhabbet duyulduğu anlaşılan Hoca Ahmed Yesevî'ye dayandırarak saygınlığını artırmaya çalışmaktadır. O, eserinin bir yerinde Şeyh Çin Osman'dan kutub olarak bahsettikten sonra "Bu zat Türk Türkân hoca Ahmed Yesevî atamızın yedinci halifesidir" derken, bir başka yerinde "Horasan'da büyük dedelerimizden Türkoğlu Türk hoca Ahmed Yesevî (Evliya Çelebi Seyahatnamesi III, 1986, s. 185, 271) diğer bir yerinde de "büyük atamız Türkmen Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri..." (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 608) ifadeleriyle bu durumu açıkça ortaya koymuştur. Ardından gittiği, uğradığı yerlerde, ziyaret ettiği türbe ya da tekkelerde anlaşılan o ki sözlü kültür içerisinde öyle ya da böyle Hoca Ahmed Yesevî ile ilişkilendirilen sûfî şahsiyetlerin bu bağlantısını özenle kayda geçirmiştir.3

Evliya Çelebi'ye göre yukarıda da adı geçen Şeyh Çin Osman (Emirci Sultan), Akyazılı Türbesinde metfun bulunan Akyazılı Sultan (Evliya Çelebi Seyahatnamesi III, s. 185, 271), Azerbaycan'da Avşar Baba, Merzifon'da Şeyh Pir Dede (Pîrî Baba) ve Hacı Bektâş-ı Velî,4 Hoca Ahmed Yesevî'nin halifelerindedir. Geyikli Baba Sultan ve Abdal Musa ise Yesevî tarikatındandır (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 608, 688, 423). Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî'yi üç yüz yetmiş dervişi ile Anadolu'ya gönderdiğinde bu dervişlerden birisi de Kelgra Sultan'dır (Sarı Saltık). Bu derviş sarışın olduğundan Ahmed Yesevî ona "Saltık Bay" ismini vermiştir ve asıl ismi Mehmet Buhari'dir. Daha sonra bu dervişi yetmiş fakir ile birlikte Hacı Bektâş-ı Velî, Moskof, Kırım, Leh bölgelerine irşat için göndermiştir (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1986, s. 489).5

Sefine-i Evliyâ'nın yazarı Osmanzâde Hüseyin Vassaf Efendi de (1872-1929) kendisinden önce kaleme alınan Osmanlı kaynaklarını takip ve teyit ederek, Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum diyarında neşr-i feyz eden halifeleri, müritleri arasında bu şahısları saymıştır. Buna göre Avşar Baba, Pir Dede, Kademli Baba, Sultan Geyikli Baba, Abdal Musa, Unkapanı'nda metfun Horoz Dede Yesevî'dir ve Osmanlı tarihinde her birinin menakıbı bulunmaktadır (Hüseyin Vassaf Efendi, 2006, s. 482). Tüm bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Osmanlı topraklarında çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı görülen bu isimlerin Yesevî geleneğiyle ilişkilendirilmesi gerek Rum Abdalları üzerinde gerekse Anadolu ve Balkanların İslamlaşma sürecinde Yesevîliğin hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu göstermesi bakımından mühimdir. Yine tüm bu bilgiler, Osmanlı entelektüel çevrelerinin hafızasında ve gönül dünyasında Hoca Ahmed Yesevî bilgisinin, saygı ve muhabbetinin varlığını sürdürdüğünü ortaya koyması açısından da önemlidir.

Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus da zamanla, dönemsel şartların da etkisiyle bilhassa Osmanlı idaresi ve entelektüel çevrelerinde tarikatlara, sûfi çevrelere bakış açısında bir takım değişikliklerin olabilmesidir. Başka bir deyişle uzun tarihi boyunca genel manada tasavvufi çevrelere özeldir bir takım tarikatlara karşı idarenin, ulemanın ve toplumun yaklaşımı hep aynı mahiyette seyretmemiştir. Nitekim Osmanlı modernleşme sürecinde Avrupalı anlamda merkezî bir devlet aygıtı var etme gayretleri, kamusal alanı laik ve seküler bir anlayışla yeniden dizayn etme girişimleri, tüm bu çabaların karşısında engel olarak görülen geleneksel yapılara pek tabi olarak da tarikatlara bilhassa da sistemle giderek ayrı düştüğü anlaşılan Bektaşîlere olan bakış açısını önemli ölçüde değiştirmiştir (Işık, 2017, s. 139-143). Modernleşme paradigması bir ulus toplumu dayattığında, bunun Osmanlı'daki yansıması, toplumun geneline şamil olan kitabi, Sünnî İslam yorumunun toplumun tüm Müslüman öğeleri için genelleştirilmesi, bu dairenin dışında kalan tarikat, mezhep ve meşreplerin ise ayrılaştırılması ya da tasfiyesi şeklinde bir sonucu doğurmuştur.

Bu dönemde ulemanın perspektifi, Sünnî İslam'ın ilkeleri doğrultusunda tekke, tarikat, şeyh, derviş gibi tasavvufi istilahlar yeniden tanım ve tarife tabi tutularak kadim değerlerinden ve temellerinden koparılmış, bu yeni anlayışa uymayan her bir yorum ve uygulama muhalif olarak damgalanmak suretiyle mahkûm edilmiştir. Bu durumdan Bektaşîlikle birlikte onun tarihi ve manevi olarak temelini teşkil ettiği belirtilen Yesevîlik ve hoca Ahmed Yesevî de nasibini almış nitekim yer yer Hacı Bektaş ile hoca Ahmed Yesevî bağı koparılmaya çalışılmıştır. Es'ad Efendi (1789-1848),¹ Şirvanlı Fatih Efendi (ö. 1834) ve Ahmed Lutfi Efendi (1817-1907)² gibi 19. yüzyılda bu gelişmelere şahitlik eden kaynaklar hep birlikte Bektaşîliği ideal olan ve bozulan Bektaşîlik olarak ayırmışlar, ideal Bektaşîliği tarihe, bozulmuş ise muhalif olarak damgalamak suretiyle o günün siyasi ve politik cenderesine havale etmişlerdir.³ Nitekim Sefine-i Evliyâ, Hoca Ahmed Yesevî'nin şeriata, Sünnet-i Seniyye'ye bağlılığına kuvvetle vurgu yapma ihtiyacı hissetmiş, Yesevîyyenin kollarını sayarken de Yesevîyye, İkâniyye, Nakşibendiyye, Bektaşîyye tarikatlarını zikretse de Şah-ı Nakşibend'in zuhuruyla ortadaki Yesevîliğin tabiatıyla Nakşibendiliğe iltihak ettiğini kaydetmiştir.⁴ Konuyu Bektaşîliğe getirdiğinde ise Hoca Ahmed ile Bektaşîliğin hiçbir ilgisinin bulunmadığını keskin bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre Bektaşîlik adıyla ülkeye yayılan "erbâb-ı dalâlin" Ahmed-i Yesevî gibi Sünnî mezhebinden, Hanefî meşrebinden bir mübarek zat ile kesinlikle ilişkisi yoktur (Hüseyin Vassaf Efendi I, 2006, s. 484 485).

Hüseyin Vassaf Efendi ile çağdaş olan ancak Bektaşîliğe intisap ettiği bilinen Ahmet Rıfkı (1884-1935) 5 ise dönemin şartları içerisinde ve Bektaşî çevrelerin zaviyesinden olaylara yaklaşırken görülmektedir. O, hoca Ahmed Yesevî'yi "Türkistan'ın şeyhülmeşâyihî, Kutbü'l-aktaâb" olarak takdim etmiş, Hacı Bektaş Velî ile arasında güçlü bir manevi bağ kurmuş, onun Yesevî'nin mümtaz halifelerinden Lokman Parende'ye teslim edilerek yetiştirildiğinin altını çizmiştir. Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş'ın yüz yüze görüşmeleri meselesine de değinerek bu hususa çok ehemmiyet vermeyerek, ikincisinin birincisinin

ruhaniyetinden feyz aldığını asıl üzerinde durulması gereken meselenin bu olduğunu vurgulamıştır (Ahmed Rıfki I, s. 40, 48, 58). Ahmed Rıfki'nın yaşadığı dönem II. Mahmut (ö. 1255/1839) yasağının aynı kuvvette olmasa da resmen devam ettiği, Bektaşiliğe yönelik bilhassa şeriata aykırı düşünce ve fiiller ileri sürülerek ağır eleştirilerin olduğu bir zaman dilimidir. Bu nedenle onun, Bektaşiliği savunmak ve meşrulaştırmak adına bir takım hususları bilinçli olarak ön plana çıkardığı akla gelmektedir. Mesela o, bir taraftan Bektaşiliği o zamanların resmi çevreler nezdinde en muteber kabul edilen tarikatlarından olan Nakşibendilikle aynı kaynaktan Ahmed Yesevî'den zuhur ettiğine işaret ederken diğer taraftan da Bektaşilik ile Hurûfilik arasındaki farkları ortaya koyma çabasına girişmiştir. Bektaşiliğin aksine Hurûfiliğin İran'da Fazlullah Esterabâdî (ö. 796/1394) tarafından ortaya çıkartıldığını, bunun da esas itibariyle şeriatla, şeriatın özü, kalbi olan ilm-i tevhidle ve ilm-i tasavvufufla bir ilişkisinin bulunmadığını kaydetmiştir. O, Fazlullah Hurûfî'nin sapık akidesi incelenirse İsmâiliyye mezhebiyle bağlantılı olduğu anlaşılır diyerek bir nevi Bektaşiliğe yöneltilen suçlamaları Hurûfiliğe yönlendirmek istemiştir (Ahmed Rıfki I, s. 40-41).

Hac Meselesi Üzerinden Tesis Edilen Münasebetler Yoluyla Hoca Ahmed Yesevî Algısı

Osmanlı devlet ve toplumunda Hoca Ahmed Yesevî algısını, geliştiren, besleyen başkaca unsurlar da vardı. Nitekim bu ilişki ve bağın temelini teşkil eden, Türkmenlerin pek tabi olarak da Yesevî dervişlerinin 13 ve 14. yüzyıllarda yoğun olarak Ön Asya'ya, Anadolu'ya Osmanlı coğrafyasına doğru olan göçleri zamanla durmuş, başka bir deyişle göç aracılığıyla sağlanan bağ zayıflamaya başlamıştır. Ancak 16. yüzyılda İran, Azerbaycan topraklarında Safevî devletinin teşekkül etmesi, hâkimiyet sahasını Irak'ı da içine alacak şekilde genişletmesiyle Orta Asya Müslümanları için hac yolları büyük oranda değişiklik göstermiştir. Buna göre güvenli olmayan İran yerine Hindistan ile Karadeniz-İstanbul yolları üzerinden Hicaza ulaşmak daha tercih edilir bir durum arz etmeye başlamıştır.² Türkistan'dan Hicaz'a kadar uzanan hac yolculuğunun en önemli noktalarından birisi şüphesiz hilafetin merkezi İstanbul olmuştur. Zira Türkistan hanlıkları ve toplumunun Osmanlı devleti ile olan dini, manevi, etnik ve kültürel bağları, onları Hicaz kadar İstanbul'u ziyaret etmeye de yönlendirmiştir. Öyle ki, Halifeye bağlılıklarını sunmak isteyen hacılar zamanla padişahın Cuma Selâmlığı merasimine iştirak etmeyi bir adet haline getirmişlerdir (Buyar ve İdikurt, 2022, s. 335-36). İşte bu tarihi süreç arşiv vesikaları takip edildiğinde Osmanlı toplumu ve idaresine başka bir yoldan Hoca Ahmed Yesevî, sülalesi ve onun takipçileri ile irtibat kurma bilgi ve gönül bağını yaşatma imkânı vermiş görünmektedir.³ Mesela mühimme defterlerinde yer alan 22 Ocak 1568 tarihli bir kayıta Buhara'dan hacca gitmek amacıyla gelen Şeyh Ahmed Yesevî evlâdından Şeyh Zengî ve dervişlerine gidiş gelişleri esnasında gereken kolaylığın gösterilmesi emredilmiştir (BOA. A. DVNS. MHM.d., 7-748; 7-749). Daha ileri tarihli bir kayda göre de hacca gitmek gayesiyle Dersaadete gelen, Buhara civarında, Türkistan'da ikamet eden Ahmed Yesevî'nin soyundan geldiklerinden bahseden şahısların, kendilerine yardım edilmesine dair yetkili mercilere arzuhalde buldukları görülmektedir ki, şüphesiz bu öteden beri izlenen bir yol olmalıdır. Arzuhalde kendilerinin “Buhara civarında Türkistan mütemekkinlerinden (ikamet edenlerden) Sultanü'l-evliya Hazreti Ahmedü'l-Yesâvi kuddise sırrahü'l-aziz hazretlerinin sülalelerinden” olduklarını Beytullah'ı ve Hz. Peygamberin makamını ziyareti arzu ederek Osmanlı ülkesine geldiklerini kaydetmişlerdir. Ardından sultanın hayrı için duacı olduklarını “malum-ı merahim-i rüçhan (yüksek merhametlerinden)” Mısır Valisi Paşa hazretlerine ve Cidde Valisi Paşa hazretlerine kendilerine yolculukları esnasında yardım için “iki kıt'a iltimaslıca emr-i sâmi ısdar olunmasına irade buyurmak niyazi”nda bulduklarını belirtmişlerdir (BOA. A.DVN. 53-29-1, 29.12.1265/15 Kasım 1849). Nitekim 16. yüzyıldan başlayarak İmparatorluğun sonlarına kadar öyle ya da böyle Osmanlı Devleti'nin İstanbul güzergâhı üzerinden hacca gitmek için

Orta Asya, Buhara, Türkistan, Kafkaslardan gelen hacılara, bilhassa da fakir olanlarına yol masrafları ve memleketlerine dönebilmeleri için bir hayli yardım ve ihsanlarda bulunduğu resmi kayıtlardan anlaşılmaktadır.1 Osmanlıların bu tutumunda sultanın tüm Müslümanların halifesi olduğu şiarıyla, sorumluluk bilinciyle hareket etmesi, dönemin konjonktürel şartları, İran topraklarından geçişin güvenlik bakımından mahzurlu olması, Rusya ve İngiltere'nin bölgedeki emperyalist politikalarına karşı önlemler alınmak istenmesi gibi stratejik nedenlerin rolü büyük olmalıdır.

Diğer taraftan Osmanlı yönetiminin, tarikat şeyhlerine, dervişlere özellikle de Seyyid Abdülkadir Geylani, Seyyid Ahmet Rıfai, Mevlana Celalettin Rumi gibi kadim, ulu şeyhlerin ailelerine ve halifelerine karşı son derece hürmetkâr, yardımsever, kolaylaştırıcı bir yaklaşım içerisinde buldukları bilinmektedir.2 Burada Hoca Ahmed Yesevî'nin de bu ulu azizlerle birlikte değerlendirildiği söylenebilir. Bu yargıyı kuvvetlerinden bir başka hadisede de Hoca Ahmed Yesevî sülalesinden Şeyh Seyyid Selim Efendi'nin, "sülale-i tahire-i teb'adan" olduğunu da ileri sürerek Hicaz'a yerleşmek talebinin sağlanması hususunda yardım talebinde bulunmasıdır ki bu durum ailenin Osmanlı yöneticileri nezdinde hususi bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir (BOA. HR.MKT. 512-86-1, 16.10.1281/14 Mart 1865).

Sonuç. Osmanlı devletinin teşekkül ettiği saha Moğol istilası ardından vuku bulan Türkmen muhaceretinin en yoğun olarak yaşandığı Batı Anadolu'da, uçlarda bulunmaktadır. Bölge Türkmenlerle birlikte gelen çok sayıda âlim ve sûfinin de ikametgâhı olmuştur. Adına Rum Abdalları da denilen zümre içerisinde ya bizzat ya da Yesevîliğin tesirinde kalmış olan Kalenderîlik, Hayadrîlik ve son tahlilde Bektâşîlik vasıtasıyla yer alan dervişler aracılığıyla Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevîlik, bölgenin ve Balkanların fütuhatında, buralara Türkmenlerin iskânında, Türk-İslam kültürünün yerleşmesinde, Osmanlı hâkimiyetinin kalıcı hale gelmesinde etkili olmuştur. Erken dönem Osmanlı kaynaklarında yeterli bilgi olmasa da yine de eldeki veriler ışığında Ahmet Yesevî ve Yesevîliğin bu bölgedeki etki ve nüfuzunu takip edebilmek mümkündür. Bektaşî çevreler, Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîliği doğrudan Hoca Ahmed Yesevî'ye bağlarken, çok sayıda Osmanlı müellifi de onun zahiri ve batını ilimlerde zamanın en büyük âlim ve veli şahıslarından birisi olduğunda hem fikir oldukları gibi yer yer ülke sathına yayılan dervişlerine vurgu yapmışlardır.

Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Osmanlı sahası ile olan ilişkileri 13 ve 14. yüzyıllarda devam eden göçlerle gelen dervişler aracılığıyla sağlanırken, 16. yüzyıldan itibaren Şîi Safevî devletinin İran'da zuhur etmesiyle bu durum farklı bir boyut kazanmıştır. Zira artık İran üzerinden hac yolculuğu yapmak Orta Asya ve Türkistan hacıları için bir güvenlik sorununa dönüşmüş, bu durumda Hindistan veya Karadeniz-İstanbul üzerinden hacca gitmek daha yoğun tercih edilmeye başlanmıştır. İşte bu yeni dönemde tarihi vesikalara da yansdığı şekliyle bu bölgeden İstanbul'a Osmanlı ülkesine gelen Türkistan hac kafileleri arasında âlimler ve sûfiler de yer almıştır. Bu durum iki bölge arasında dini, manevi, sosyal, kültürel, ekonomik ilişkilerin ve etkileşimin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Nitekim bu hacılar içerisinde Hoca Ahmed Yesevînin soyundan ve yolundan gelenler de bulunmuştur. Osmanlı yöneticileri Hoca Ahmed Yesevî'ye hürmeten onun ailesinden olan veya yolunu takip eden bu şahıslara büyük hürmet göstermiş, yardım ve ihsanlarda bulunmuştur. Bu durum daha en başından imparatorluğun sonlarına kadar Osmanlı yönetici ve entelektüel çevrelerinde Hoca Ahmed Yesevî'ye büyük bir âlim ve aziz gözüyle bakıldığını, saygı ve tazimde bulunulduğunu göstermesi bakımından mühimdir.

Kaynakça

1. Ahmed Lûtfî Efendi (1999). Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi, (Çev. Ahmet Hazarfen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
2. Ahmed Rıfki (2013). Bektâşî Sırrı, Haz. Mahmut Yücer, İstanbul: Kesit Yayınları.

3. Aslan, H. (2018). “Osmanlı Anadolu’sunda Yesevîlik Görünümleri”, IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu , sayı 1, Ankara, ss.91-107.
4. Aşıkpaşazâde Tarihi (2013). Haz. Necdet Öztürk, İstanbul. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
5. Arslan, K. (1989). Ahmed Yesevî, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2, 159-161.
6. Baş, Eyüp (2011). “Ahmed Yesevî’nin Bektaşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52/2 (Ağustos 2011).
7. BOA. A. DVN. 53-29-1.
8. BOA. A. DVNS.MHM.d., 7-748; 7-749.
9. BOA. AE.SABH.I., 116-7829.
10. BOA. C.EV. Nr. 492-24865-1.
11. BOA. DH.MB. HPS. 149-21-3, 4.
12. BOA. DH.SN.THR. 33-66-2.
13. BOA. HR.MKT. 512-86-1.
14. Buyar, Cengiz-İdikurt, Derya (2022). “Türkistanlıların Hac Yolculuğunun Osmanlı-Rus İlişkilerindeki Yeri”, TTK XIX. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (IV. Cilt) Orta Asya Türk Tarihi, 3-7 Ekim 2022, ss. 335-350.
15. Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü, İstanbul: Ağaç Kitabevi; https://ia903206.us.archive.org/35/items/TasavvufTerimleriVeDeyimleriSozluguEthemCebecioğlu/TASAVVUF_TERIMLERI_VE_DEYIMLERI_SOZLUGU.pdf
16. Dyikanbek, Shamsıdın Uulu (2019). XIX. Yüzyılda Türkistanlı Hacıların Hac Yolculuğu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
17. Es’ad Efendi (2005). Üss-i Zafer, Haz. Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
18. Evliya Çelebi (1986). Seyahatnâme, Haz. Tefik Temelkuran-Necati Aktaş-Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
19. Gelibolulu Mustafa Âli (2019). Kühü’l-Ahbâr, Haz. Ali Çavuşoğlu, Ankara: TTK.
20. Işık, Z., & Kumaş, A. (2025). Abdal Ata ile Zaviyesi’nin İdareyle ve Sosyal Çevreyle İlişkileri. Hitit Sosyal Bilimler Dergisi, 18 (Türkistan’dan Anadolu’ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Özel Sayısı), 1-17.
21. Işık, Z. (2017). Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri, Konya: Çizgi kitabevi.
22. İlgürel, M. (1995). “Evliya Çelebi”, DİA, c. 11, ss. 529-533.
23. Köprülü, M.F. (2013). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara: Akçağ Yayınları.
24. Köprülü, M.F. (1978). Baba, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, c. II, ss. 165-166.
25. Kurnaz, C.-Tatçı, M. (1999). “Hüseyin Vassâf”, DİA, c. 19, ss. 18-19.
26. Kurt, Y. (2000). Hoca Ahmed Yesevî’nin Rum Eyaletindeki zaviye kurucuları üzerindeki etkileri, Yesevîlik Bilgisi, Haz. Kurnaz, C.- Tatçı, M., Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 515-534.
27. Kütükoğlu, B. (1989). “Âli Mustafa Efendi”, DİA, c. 2, 414-416.
28. Mevlânâ Mehmed Neşri (2008). Cihânnümâ, Haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Bilge kültür Sanat Yayınları.
29. Ocak, A.Y (2000). Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heterokdosisinin Teşekkülü, İstanbul: Dergah Yayınları.
30. Ocak, A.Y. (1996). “Dia Hacı Bektâş-ı Velî”, DİA, c. 14, ss. 455-458.
31. Ocak, A.Y. (1993). “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sûfi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi”, Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, 26-29 Mayıs 1993, s. 299-306.

32. Ocak, A.Y. (1992). Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara: TTK Yayınları.
33. Osmânzâde Hüseyin Vassaf Efendi. (2006). Sefîne-i evliyâ (Haz. Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz, c. 1-5). İstanbul: Kitabevi.
34. Özcan, Abdülkadir (1996), “Hac-Osmanlılar Dönemi”, DİA., c. 14. ss. 400-408.
35. Sarıнай, Yusuf (2019). “Türkistanlı Hacıların Ziyaret Merkezi Olarak İstanbul”, Bilig, Sayı 88, ss. 1-18.
36. Şirvânlı Fatih Efendi (2001). Gülzâr-ı Fütühât, Haz. Mehmet Ali Beyhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
37. Uludağ, S. (1991). Baba, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 4, 365-366.
38. Vilâyet-Nâme (1995). Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
39. Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM) Arşivi, Dft. 264/86. s. 103.

Автор туралы:

Ышық Зекерия — профессор, Хитит университеті, Ғылым және әдебиет факультеті, Тарих бөлімінің оқытушысы, Түркия / Чорум

About the author:

Zekeriya Ishyk — Professor Dr., Faculty Member of the Department of History, Faculty of Arts and Sciences, Hitit University, Türkiye / Çorum.

Об авторе:

Ишық Зекерия — профессор преподаватель кафедры истории факультета наук и литературы Университета Хитит, Турция / Чорум

ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ. ИССЛЕДОВАНИЕ ЯСАУИ. YASAWI STUDIES

«ӨЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК
ЯСАУИТАНУ ҒЫЛЫМИ ОРТАЛЫҒЫ

<https://journalyasawicenter.com>
ISSN 3134-8440 eISSN 3134-8459

Байболов Берік Қыстаубайұлы 

«Өзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу бөлім
басшысы, Қазақстан / Түркістан
e-mail: Baybol81@mail.ru

Шаметов Сакен Таласбекұлы 

«Өзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу
бөлімінің ғылыми қызметкері, Қазақстан / Түркістан
e-mail: shayan_68@mail.ru

Уркинбаева Айгул Жәнібекқызы 

«Өзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу
бөлімінің ғылыми қызметкері, Қазақстан/ Түркістан
e-mail: u.aigul_1972@mail.ru

ҚЫЛУЕТ ЖӘНЕ ОҚШАУЛАНУ ДӘСТҮРІ

Аңдатпа. Ислам дінінің қазақ даласында кеңінен таралуында жерасты мешіттерінің тарихи маңызы ерекше. Жерасты мешіті мағынасында қолданылып жүрген «Қылует» пен сол жерде сопылардың жеке қалып оқшаулану дәстүрі халық арасында жеке адамның рухани тазаруы мен жетілуінде әдіс қызметін атқарды. Зерттеудің мақсаты кейінгі кезде ұмытыла бастаған «қылует» ұғымы мен оқшаулану дәстүрін ғылыми тарихи талдау. Зерттеудің мақсатына жету үшін «қылует» және оқшаулану дәстүрі туралы жазып қалдырған ортағасырлық саяхатшылар мен түрік, орыс ғалымдары және отандық, шетелдік зерттеушілер еңбектерін дереккөз ретінде талдау, Қожа Ахмет Ясауи сопылық іліміндегі «қылует дәстүрін» сараптау, жерасты мешіттеріндегі ғар, шілдехана бөлмелерінің жазба деректерде сипатталуын тарихи тұжырымдау міндеттерін шешу қарастырылды. Мақаладағы ғылыми нәтижелер тарихи танымдымызды толықтырып, өскелең ұрпаққа халқымыздың діни-рухани тарихын танытатын болады.

Кілт сөздер: жерасты мешіті, сопылық, қылует, оқшаулану, Қожа Ахмет Ясауи, ғар, шарттар, дәстүр.

Abstract. Underground mosques are of particular historical importance in the spread of Islam in the Kazakh steppe. The underground mosque “Khilvet” and the Sufi tradition of solitude served among the people as a method of spiritual purification and improvement of the individual. *The goal* of the study is a scientific and historical analysis of the concept of “khilvet” and the tradition of solitude, which later began to be forgotten. To achieve the goal of the study, the works of medieval travelers, turkish and russian scientists, domestic and foreign researchers who wrote about the «khilvet» and the tradition of solitude as a source were considered, the «kiluet» and the tradition of solitude in the sufi teachings of Khoja Ahmet Yasawi described in the premises of the «Gar» (cave) and shildekhana of the underground mosques. *The scientific results* of the article will complement our historical knowledge and show the younger generation the religious and spiritual history of our people. **Conclusion.** An analysis of the concept of “kiluet” and the conditions of Sufi seclusion in the tradition of seclusion on the basis of historical and scientific literature made it possible to define this religious tradition.

Key words: underground mosque, sufism, khilvet, seclusion, Khoja Ahmed Yasawi, “gar”, conditions, tradition.

Аннотация. Особое историческое значение в распространении ислама в казахской степи имеют подземные мечети. Подземная мечеть «Хильвет» и суфийская традиция уединения служила среди народа методом духовного очищения и совершенствования личности. Цель исследования – научно-исторический анализ понятия «хильвет» и традиции уединения, о которой впоследствии стали забывать. Для достижения цели исследования были рассмотрены труды средневековых путешественников, турецких и русских ученых, отечественных и зарубежных исследователей, писавших о «хильвет» и традиции уединения как источника, Ходжа Ахмет Ясави, «гар»,

условия, традиция. проанализированы «килуэт» и традиция уединения в суфийских учениях Ходжи Ахмета Ясави описанных в помещениях пещеры и шильдехана подземных мечетях, рассмотрены решение концептуальных задач исторической постановки. Научные результаты статьи дополняют наше историческое познание и покажут подрастающему поколению религиозно- духовную историю нашего народа. Заключение. Анализ понятия «кылуэт» и условия суфийского уединения в традиции затворничества на основе исторической и научной литературы позволил дать определение этой религиозной традиции.

Ключевые слова: подземная мечеть, суфизм, хильвет, уединения,

Кіріспе. Ислам дінінің қазақ даласына тарала бастауымен алғашқы мешіттер салынып, іргетасы қалана бастады. Жергілікті жердің табиғатына, халықтың тұрмыс тіршілігі мен өмір салтына байланысты мешіттер қала іші мен оның сыртына, жарқабақтарға, жерастына салынды. Қазақстан территориясындағы жерасты мешіттерінің ең ертесі ІХ ғасырда салынған Шақпақ Ата мешіті болса, аталған тізімді Үлкен Қылуэт, Кіші Қылуэт, Әулие Құмшық ата, Шілдехана, Шәмет ишан, Сұлтан үпі, Шопан ата, Бекет ата, Имам Марғұзи, Қараман ата және т.б. мешіттер тізімі толықтыра түседі.

Жерасты мешіті мағынасында қолданылып жүрген «Қылуэт» ұғымы ғылыми әдебиеттерде Х ғасырдан бастап кездесе бастайды. «Қылуэт» ұғымы суфизмнің бір саласы ретінде Х ғасырдан бастап түркі тілдес халықтар арасында да пайда болып, ХІV ғасырға дейін Таяу шығыс пен бүкіл мұсылман әлемінде кең етек жайды. Осы кезеңде сопылық білімді түркі халықтары басынан өткеріп отырған рухани, мәдени, саяси дағдарысты шешу жолдарына пайдаланды және тарих сахнасына сопылық ілімді насихаттаушы, ұлы ұстаздар қалыптасты. Солардың бірі ретінде Қожа Ахмет Ясауи деп нақты көрсетуге болады. Ол сопылық ілімді жетілдіріп, жаңа сатыға - тарикат дәрежесіне көтерді. Ислам қоғамынан көтерілген иманды қайтадан мұсылмандардың жүрегіне қайтаруға бар күшін салды. Әр халықтың өз ерекшелігіне қарай әдет-ғұрып, салт-дәстүрді Құран мен Пайғамбар хадистеріне сәйкестендіре білді. Түркі тілін дін тіліне, ғылым, білім, мемлекет, мәдениет тіліне айналдырды. Қожа Ахмет Ясауи өз шәкірттері арқылы сопылық ілімді түркі әлемінің төрт бұрышына түгел таратты. Бұл түркі мәдениетінің қайта жандануына мүмкіндік берді.

Сондықтан, бүгінгі Қазақстан үшін дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам өркениетін сабақтастыра отырып, адамды жетілдіре түсетін ар ілімі мен рухани ойлауға сара жол салған сопылықтың қыр сырын танып білуіміздің өзектілігі артып отыр. Дегенмен, бірқатар зерттеушілер сопылықтың сан алуан қырларын зерттегенімен, көп жылдар бойы діни және ұлттық идеологияға қарсы жүргізілген саясат барысында «сопылық», «Қылуэт» ұғымы мен онашалану дәстүрінің көптеген аспектілері қарастырылмай қалды.

«Қылуэт» ұғымының тарихы мен жалпы қызметін, мағыналық негіздерін анықтауға байланысты тұжырымдардың әртүрлі болуы, рухани жерасты мешіттерінде орындалатын оқшаулану дәстүрінің тарихи дүниетанымдық қырларын талдай түсуді қажет етеді.

«Қылу» ұғымы мен сопының оңаша қалу дәстүрінің тарихын, адамның рухани жетілуінде атқарған қызметін, шарттарын анықтау аталған дәстүрдің функциясын дәл қорытындылауға мүмкіндік береді.

Материалдар мен әдістер. Мақаланы жазу барысында «Қылу» және оқшаулану дәстүрі туралы жазып қалдырған ортағасырлық сопылар, ойшылдар, саяхатшылар, отандық зерттеушілермен қатар, түрік, орыс ғалымдары жазба еңбектері дереккөз ретінде қолданылды. Жалпы алғанда аталмыш тарихи жазба деректер мен ғылыми әдебиеттер қарастырып отырған мәселе бойынша нақты фактілерді беріп, сопылықтағы «қылу» және оқшаулану дәстүрінің мазмұнын ашуға, Қожа Ахмет Ясауи сопылық іліміндегі «қылу дәстүрін» сараптауға, жерасты мешіттеріндегі ғар, шілдехана бөлмелерінің жазба деректерде сипатталуын тарихи тұжырымдауға мүмкіндік берді.

Мақалада зерттеу нысанын дереккөздердің мазмұндық ерекшеліктеріне сай талдау мен бағалаудың өзіндік тәсілдері таңдап алынды. Жерасты мешіттерінің қызметі мен оқшаулану дәстүрі тарихына қатысты дерек мәліметтерін, ғылыми тұжырымдалған фактілердің мазмұнын ашуға бағытталған салыстыру, болжамдау, талдау, жүйелеу тәсілдеріне басымдық берілді. Бұл оқшаулану дәстүрінің шарттарын сапалық, сипаттық тұрғыда қайта жаңғырту бағытында тұжырымдар жасауға ықпал етті. Сонымен қатар, ұғымның мәнін ашуда герменевтикалық түсіндіру тәсілі де қолданылды.

Осылайша, таңдап алынған әдістер «қылу» ұғымы мен оқшаулану дәстүрінің әртүрлі тарихи түсінігін ашып, ерекшеліктерін анықтауға, жан-жақты талдауға жол ашты.

Талқылаулар. Сопылық және қылу дәстүріне қатысты әртүрлі аспектілерін қамтитын бірқатар ғылыми зерттеу жұмыстары жазылды. Жарияланған еңбектерді бірнеше топқа бөліп көрсетуге болады.

Бірінші топқа ортағасырда өмір сүрген сопылардың төл шығармаларымен қатар, жалпы сопылық туралы жазып қалдырған алғашқы тарихи деректер болып табылатын ойшылдардың еңбектері, жазып қалдырған сөздіктері, орыстың шығыстанушы ғалымдары, саяхатшыларының жазба зерттеулерін жатқызамыз. «Қылу» ұғымы мен оқшаулану дәстүрінің қыр сырлары Имам Ғазали, Мухиддин Араби, Мевлана Джелаледдин Руми, Ахмет Ясауи, Сұлтан Ахмет Хазини, Хажы Бекташ-и Вели және Хажы Байрам Вели сияқты көптеген сопылық ағым өкілдерінің еңбектерінде түсіндіріліп баяндалады. Орыс шығыстанушылары В.В.Крестковский «В гостях у Эмира Бухарского» (Крестковский 1986: 65), П.И.Пашино (Пашино, 1868) «Туркестанский край в 1866 году» атты еңбектерінде діни жерасты ғимараттарының құрылыстық және діни, рухани қызметтері тұрғысынан сипаттап жазған болса, Н.И.Веселовский (Kozha, Nurzhanov, Krupko, 2021: 904) Қожа Ахмет Ясауидің тұрғын үйі мен жерасты бөлмесі туралы алғашқы тарихи деректерді баяндайды.

Келесі топқа сопылықтағы қылуға түсу тәртібі мен шарттары туралы діни ғұламалардың еңбектерін, оқшауланудың әртүрлі қырларын қарастырып жүрген алыс шетелдік, оның ішінде түрік ғалымдарының зерттеулері жатады. Сопылық және қылуға түсу тәртібі мен ережелері туралы діни ғалымдардың көнеден келе жатқан еңбектеріне зерттеулер жүргізу барысында түрік ғалымдары Фуат Көпрүлү (Köprülü, 1981), У.Сүлейман (Uludağ, 1997), М.Өзелсел (Özelsel, 2002), М.Еркайя (Erkaya, 2019) сынды түркиялық ғалымдар қылу дәстүрі, оның рухани тәрбиелік мәні туралы бірнеше деректерге талдау жасайды.

Үшінші топқа еліміз тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейінгі кезеңде «сопылық» және «Қылу дәстүрі», жерасты мешіттерінің қызметі туралы зерттеулер жүргізген отандық ғалымдар А.Абуов (Абуов, 1997), Д.Кенжетай (Кенжетай, 2008), Ж.Әлмашұлы

(Әлмашұлы, 1998), Ғ.Кушенова (Кушенова, 2009), М.Исаев, Х.Тұрсұн, Б.Байболов (Исаев, Тұрсұн, Байболов, 2021) және басқа да зерттеушілердің еңбектері жатады.

«Қылу» ұғымы, оқшаулану дәстүрі мен жерасты мешіттерінің тарихын, археологиясын, адамның діни-рухани жетілуіндегі маңыздылығын баяндайтын еңбектердің бар екенін айту керек. Осы еңбектерде «Қылу» ұғымына әртүрлі анықтамалар беріліп, сопылықтағы оқшауланудың ерекшеліктері, ережелері, шарттарына байланысты сан алуан әрі өте маңызды мәліметтер келтірілген. Алайда, аталмыш ғылыми зерттеулерде еліміздегі, сондай-ақ, Орта Азиядағы және Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі «қылу» дәстүрі, оқшаулану, жерасты мешіттеріндегі ғар, шілдехана бөлмелерінің қызметтері мәселелері тарихи дүниетанымдық тұрғыдан жеткіліксіз зерттелген. Сондықтан, осы мақалада белгілі бір дәрежеде зерттелмей қалған аспектілерге назар аударылды.

Нәтижелер. «Қылу» сөзі араб тілінен енген сөз ретінде жалғыз қалып, тыныш жерге оқшаулану мағынасын білдіреді (İbn Manzûr, 1990: 42). Сопылықта қылу дәстүрі сопының жаман әдеттер мен қасиеттерден тартынып, аулақ жүруі керектігінен туындайды.

Түрік тілінде жазылған әртүрлі ғылыми әдебиеттер мен сөздіктерде «Қылу» жалғыз қалып, жарықсыз жерде оқшаулану мағынасын береді (Asım Efendi, 1304: 506). Сондай-ақ «Қылу» сөзі күнәдан арылу және ғибадатты алаңдамай бар ынтасымен жасау үшін күңгірт, қараңғылау жерде өмір сүруді таңдап алу мағынасында да қолданылады (Uludağ, 1995: 386). Кең мағынасында қылу жалғыз тұру, оқшау жерде қалу, ғибадат, зікір және құлшылық жасау үшін жеке құжырада нәпсімен күресу мағынасына келеді (İsmail Rasûhî Ankaravî, 2008: 276.).

Сопылықтағы жерастына түсіп жалғыз тұру, оқшау жерде қалу, ғибадат, зікір және құлшылық жасау үшін жеке құжырада нәпсімен күресу мағынасындағы «Қылу» ұғымы тарихи процесте әртүрлі кезеңдерден өтті. Қылуға түсу туралы айтқанда Қырымда пайда болған халветийе ағымы ойға келгенімен, оқшаулану тарихы Халветийе сектасынан бұрын басталады. Сондықтан, «қылу» ұғымы белгілі бір топқа жататын элемент немесе амал ретінде пайдаланылмады деуге болады. Бұл «Халветийе» сопылық ағымының бір бөлігі ретінде қарастырылуы керек. Бүгінде жерасты мешіті мағынасында қолданылып жүрген «Қылу» ұғымы ғылыми әдебиеттерде Х ғасырдан бастап кездесе бастайды. «Қылу» сөзі арабша «Халуәтун» – жалғыз, жеке өмір сүруге ұмтылу деген сөзден шыққан. Түркімен тілінде «Қылу» – «құпия» деген мағына беретіндігін С.М.Давыдов өзінің «Суфизм в Туркмении» деген еңбегінде жазады. «Қылу» ұғымы суфизмнің бір саласы ретінде Х ғасырдан бастап түркі тілдес халықтар арасында пайда болып, XIV ғасырға дейін Таяу шығыс пен бүкіл мұсылман әлеміне кең етек жайғандығы жазылады (Тұяқбаев, 2000: 41). Байқағанымыздай түркі халықтарының қай тілінде болса да, айтылуында болмашы ғана тілдік ерекшеліктері болғанымен, «Қылу» сөзінің мағыналары бір-бірімен сәйкес келіп тұрады.

Зерттеуші ғалым Д.Кенжетай Иасауи тариқатында қылуға түсудің дәстүрлі этикалық қағидалары бар. Қылуға уақыты қырық күн. Оны «шілдехана» дейді. Қылуға мақсат емес, мақсатқа барар жолдағы рухты арылтудың құралы» (Кенжетай, 2018: 131-132) деп тұжырымдайды. Сонымен қатар, «Қылу» ұғымына мынадай анықтама береді: «Қылу – араб тілінен аударғанда «жалғыз қалу», «қуыс таса жерге тығылу» дегенді білдіреді. Сопылықта мурид санасының концентрациясын белгілі мақсатқа бағыттау және кейбір арнайы зікірлер арқылы риязаттарды орындау үшін шайхтың муридін қараңғы, сыртқы әлемнен жырақтау орындарда, яғни жерден қазылған мекенде, белгілі уақытта тәрбиеленуін білдіреді» (Кенжетай, 2008: 244).

Ж.Әлмашұлы «Қылует дегеніміз – жер астындағы үй, жеке жай» (Әлмашұлы, 1998: 21), ал, А.Абуов «...Хилует деп софылардың, дәруіштердің жеке қалып бас қосатын, кейде 40 күн оразаларын тұтатын жерін атаған» (Абуов, 1997: 96) деп жазады.

Сопылықтың негізгі мақсаты адамды рухани тәрбиелеу және адам бойына жоғары адамгершілік құндылықтарды дарыту. Бұл тұрғыдан аталған мәселе адам үшін ең маңызды мақсаттардың бірі. Сондықтан, сопылық адамдарды материалдық және рухани тұрғыдан тәрбиелеуді мақсат еткен идеология ретінде қабылдануы қажет. Ғылым ретінде адамға тәрбие беру арқылы толық, жетілген адам болып қалыптасу ерекшеліктерін меңгеру болып табылады.

Өзін-өзі дамытудың және Аллаһқа жетудің құралы ретінде қабылданған «қылуетке түсіп» оқшаулануды сопылар белгілі бір қағидаларға сүйеніп жасаған. Оқшаулану әдетте қырық күнге

созылады, қырық күндік құлшылықты аяқтаған соң белгілі бір деңгейде құрметті дәрежеге ие болады (Uludağ, 1997: 15).

Кез келген сопылық дәстүрде оқшаулану шайхтың бақылауымен және қатан сақталатын белгілі бір ережелер бойынша жүзеге асырылады. Шайх дәруішпен бірге шілдеханаға кіреді, оған осы жерде дұға жасалады және дәруішті белгілі бір уақыт ішінде намаз оқу үшін жалғыз қалдырады. Оқшаулану кезінде дәруіш өзінің табиғи қажеттіліктерінен бөлек сыртқа шықпайды, ешкіммен сөйлеспейді, зікір айтып, бар уақытын ғибадатпен өткізеді. Қылуетте ұстануға тиіс ережелерді сақтауды ұстазынан жерастына түскенге дейін үйренеді. Құлшылық уақыты біткен кезде шайх кіріп, оқшаулану кезінде көрген түстерін тыңдап, жориды. Сол күні құрбандық шалынып, дәруіш жеке бөлмеден шығарылады. Сосын жуынып, киімін ауыстырады. Сол күні немесе келесі күні шалынған құрбандық етімен тамақтанып, арнайы ұйымдастырылған діни сауыққа қатысады (Uludağ, 1997: 15).

Имам-и Ғазали жазбаларында, оқшауланудың пайдалы екенін айта келіп, оны өте мұқият жіктеп шығады. Ғазалидің пікірінше, оқшауланудың негізгі артықшылықтары: Ғибадатқа уақыттың жеткілікті болуы, халықпен етене араласып күнәдан арылу, дау-жанжал мен дұшпандықтан, қудалау мен айыптаулардан алшақ болу, ақымақтықты және ақымақтықтан туындайтын ауыртпалықтарды көрмеу, халықтан күтетін үмітіңіздің және халықтың сізден күтетін үмітінің жауапкершілігін сезіну деп көрсетеді (Gazzâlî, 1992).

Сопылық дәстүрдегі оқшаулануға қатысты шарттарды түркиялық ғалым М.Гирин (Girin, 2015: 36) төмендегідей топтастырады: 1. Шәкірт шайхтың (ұстаздың) рұхсатынсыз қылуетке түспеуі керек; 2. Қылует үйіне, адамдар өз жүрегі мен санасының жамандығы мен зиянынан безінуге, өзі тарапынан адамдарға жасалатын жамандық пен зиян жасаудан аулақ болатынына сенімді болып кіруі керек; 3. Оқшаулану орнына кіргенде, мешітке кіретіндей кәлима айтып, Аллаға толық мойынсұнған күйде кіруі керек; 4. Шәкірті оқшаулануға түсетін жерде шайх екі рәкат намаз оқуы міндетті. Бұл мүриттің табысқа жетуін жеңілдетеді; 5. Оқшаулану орны (ғар) күн сәулесі түспейтін күңгірт жер болуы шарт; 6. Оқшаулану орнының (ғар) биіктігі ер адамның бойындай, ұзындығы сәждеге, ені отырған адам сиятындай болуы шарт; 7. Сырттан жарық немесе ауа кіретіндей тесіктер мен терезелер болмауы керек; 8. Есігі құбылаға қарауы, биік болмауы, сырттаға дыбыстар, дауыстар естілмеуі тиіс. Есік оңай ашылып – жабылатын, кілттенетін болғаны дұрыс; 9. Оқшаулану орнына (ғар) кіретін бөлме де тұрғын үй бөлмесі болуы мүмкін; 10. Оқшауланатын орынның (ғар) ауызғы бөлмесінде бір адамның болуына рұхсат етілуі мүмкін. Бірақ, ол адам оқшауланған мүриттің зікір салуына, трансқа түсуіне кедергі жасамау шарт. Сол сияқты оқшауланған мүритте көңілін басқа дүниелік нәрселерге алаңдатпауы тиіс.

Қылуат жерасты мешіттері Қазақстанның оңтүстігі мен батысында кең етек жайып, XX ғасырдың ортасына дейін үздіксіз қызмет атқарғандығы туралы аңыз-әңгімелерден, ғылыми әдебиеттер мен жаһан жиһанкездерінің естеліктерінен, тарихи деректерден, археологиялық қазба жұмыстарының нәтижелерінен аңғаруға болады. Қылуат жерасты мешіттері атап жүрген сопылықтағы жер астына түсіп құлшылық жасауға арналған діни ғибадат орындарының әрбірінде «Ғар» бөлмесі орналасқан. «Ғар» бөлмесінде жарық түспеу және құлшылық кезінде сырттағы шумен көңілін алаңдатып кедергі келтірмеу мақсатында жоғары жақтан ешқандай тесік, немесе терезе қойылмаған.

Орта Азияда таралған сопылықтағы жерасты мешіттері мен қылуатке түсу, оқшаулануға байланысты деректер орыс зерттеушілерінің еңбектерінде де кездеседі. В.В. Крестковскийдің «Бұхар Әмірінде қонақта» атты еңбегінде діни жерасты ғибадатханасы немесе «Ғар» бөлмесі мен діни дәстүрлерді орындаушы сопыны былай сипаттайды:

«Ханның жерасты бөлмесіне түсу үшін алдыңғы бөлмеге оралу керек, мұнда оң жақ бұрышта «шілдеhana» деп аталатын, яғни құлшылық жасайтын орынға түсетін жіңішке төмендеу дәліз бар. Мутевалли (вакф-мүлікті басқарушы) шырақты жағып, маған қолын ұсынды. Мүмкіндігінше, иіліп мен оның соңынан бірнеше тік және биік баспалдақтармен төмен түстім. Содан кейін біз оңға бұрылып, сол тар дәлізбен еңіс жолдың бойымен одан да төмен түстік, бірақ мұнда баспалдақтар болмады. Ағаш есік артымыздан ақырын тарс жабылып, өліп бара жатқан азап шегушінің ыңырысғандай сықырлаған дауыс естілді. Біраз қадам басып төбесі аласа күмбезді, мүлдем бос бөлмеге тап болдық. Оның қарама қарсы тұсында жоғарыдан еденге дейін ақ пердемен жабылған басқа бөлмеге алып баратын тар арканы көруге болады. Мутевалли ақ пердені аздап көтерді, мен еріксіз сәл артқа шегіндім.

Шамның жарығы зынданның ортасындағы еденде кіреберістің қарсысында қимылсыз отырған ақ халатты абзал адамның ажалды бозарған әлжуаз жүзіне бірден түсті. Бұл кісі болмашы қимыл-қозғалыс жасамақ түгілі, алдынан күтпеген қонақтардың пайда болуына да назар аудармады. Өлген адам сияқты қимыл қозғалыссыз, дәлірек айтсақ, қуыршаққа ұқсап, ол шығыстық қалпында, аяқтарын астына біріктіріп, созылған қолдарын тізелеріне тіреп отырды. Оның көзқарасы өте әлсіз, ал оның бетінің жалпы көрінісі қандай да бір түсініксіз, белгісіз болып тұрды. Жасы 24-ке таяп қалғандай көрінді. Бұл құлшылық жасаушы, - деп оған аз ғана құрмет көрсеткен сыңайда сыбырлай түсіндіріп: - міне, ораза мен намазда отырғанына бүгін он үшінші күн, барлығы қырық күнге толтыру керек.

Мен жақынырақ қарадым. Бірінші зындан, жоғарыда айтылғандай, қабырғалары сыланған және кірпіштері бар аласа күмбезді, төртбұрышты дерлік бөлме болды; оның екінші купесінің ұзындығы үш адымнан аспайтын және ені екі адымдай болған – кәдімгі қабір. Екеуінде де терезе болған жоқ, тіпті ауа саңылауы да жоқ еді, сондықтан толық қараңғылық болды. Діни-ойға берілген құлшылық жасаушы намазжайда (намаз оқуға арналған төсеніш, әдетте қамыстан тоқылатын төсеніш) отырды, ол оның төсегі қызметін атқарады, бірақ басына

арналған жастық жоқ болды. Бұл намазжай мен құмған оның күнделікті тұрмыста қолданатын жалғыз ғана заттары еді. Аудармашы арқылы мен олардың бұл жерде намаздың тыныштығын бұзатын сияқтымыз деп алаңдағанын байқадым, сондықтан кеткеніміз дұрыс дедік.

Әй, жоқ, - деп, ол басын шайқады: - ол енді сыртқы дүниені естімейді және көрмейді, ол тек өзінің ішкі дүниесіне үңілген, - деді» (Крестковский 1986: 65). Бұл еңбекте «Ғар» немесе «Шілдеhana» деп аталатын сопының құлшылық жасайтын жерасты жайы тарихи тұрғыдан баяндалып сипатталуымен қатар, дін жолындағы адамның

оқшаулану кезіндегі шарттарды қалай орындайтындығы бойынша да құнды дерек мәліметтер беріледі.

Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған сопылық тарихатта да қылу ет дәстүрін орындаудың маңызы ерекше және оның өзіне ғана тән әдептері бар. Бұл туралы Султан Ахмед Хазини «Ахмет Ясауидің ойынша «қылу ет» сөзіндегі әрбір әріпте көптеген түсіндірілуі қиын хикметтер жатыр» (Hazini, 1995), - деп жазады. Қожа Ахмет Ясауи өзінің «Мират-ул Қулуб» атты рисаласында жетпіс мақам ілімін меңгеру мен оны өмірде қолданудың (мужахада-нәпсімен күрес; сұхбат, зікір – Алланы еске алу; тафаккур – терең ой; халауат – қылу ет т.б) әдістемелік жүйелері мен тәңірдің құтына лайық болудың шарттарын атап көрсеткен болатын (Кенжетай, 2008: 235).

Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде жер астына түсіп, құлшылық жасау арқылы нәпсісін тию, оңаша қалып, өзін жетілдіру туралы «Надандар мен надандықты жою үшін Хақтан жәрдем тілеп, жер астына түстім», «Дана таппай, жер астына түстім» (Носа Ahmed Yesevi, 1993: 229)

деп жырлайды. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани Хикмет» еңбегіндегі жырлардың көп бөлігі осы жер астындағы мешітте немесе «шілдеhana» аталып кеткен жерасты мінәжат орнында құлшылық жасау және шәкірттеріне ілім үйрету барысында шықты, ілімін ұстанушылар тарапынан қағазға түсірілді деген тұжырымға келуге болады.

Қожа Ахмет Ясауи жолындағы қылу ет дәстүрі бойынша ғылыми деректер мен тұжырымдарға сүйене отырып, Сұлтан Ахмет Хазинидің «Джавахир ал-абрар» атты еңбегін талдай отырып, Г.Көшенова мынадай ойларын айтады (Кушенова, 2009: 123-125). «Нәпсіні жою сопылықтың ең негізгі мазмұнын құрағандықтан, тариқаттағы қылу ет немесе оңашалану – мүридтің өзі-өзімен есеп беруіне, өз нәпсісімен күресуіне мүмкіндік тудырады. Осы жол арқылы бүкіл сезім мүшелерін сыртқы байланыстардан үзіп, ішкі әлемін құбылыстардан, қиялдардан арылту арқылы өз бойындағы бүкіл қиялдау-ойлау қабілетін бақылауға алып, назарын тек жүрекке аударып, одан тыс барлық нәрсемен қатынасын үзеді. Бұл тек шайхтың рұқсатымен жасалады. Өйткені қылу ет адамды бастан аяқ өзгеріске ұшыратады. Сондықтан мүридтің қылу етке кіретін уақытының жеткенін шайх өзінің кемелдігі арқылы таразылап, айтқан.

Сонымен қатар, қылу ет дәстүрін орындаудың барысын «сол күні екінді намазынан соң қылу етке кіретін мүридке ауадан және суықтан келер зиян болмасын деп, ғибадат және қылу ет бөлмелерінің барлық ашық жерлері жабылады. Намаздан кейін тамақтану үшін қол жуылады; қызмет етуші құмғанмен ауыз ашарға ыстық су әкеледі, сонымен ауыз ашылып, одан соң оған су берілмейді. Бұдан кейін Ахмет Ясауидің кереметтерімен жасалған қара тарыдан «қылу ет сорпасы» беріледі. Басқа жерде денелерін тазалайды. Ұстара мен тас дайын болғанша, үш 70 рет тәкбір айтылады. Ұстарадан соң қылу етхана ішінде тап таза болып төрт тарапқа қарап (алдымен қыбыладан бастау шартымен) үш тәкбір айтылады. Осылайша күндіз түні қырық күндік қылу ет бітеді. Асхана қызметшілері қылу етханадан бәрінен бұрын шығып, дәстүр бойынша құрбандық шалады. Бұл түні қылу етте қалуға болмайды, үйлеріне қайтарылады. Ертеңіне таң намазына жиналып, үш тәкбір мен дұғалар жасалады. Бұдан кейін бәрінің жүректері рахаттанып, үйді үйіне тарайды» (Кушенова, 2009: 123-125), деп көрсетеді.

П.И.Пашино «1866 жылғы Түркістан өлкесі. Сапарнама» атты еңбегінде «... Хазрет Қожа Ахмет Ясауи өзі қандай да бір жаңа діни ағымның негізін қалаушы, ал бұл Ғар бөлмелері сол ағым мүшелеріне физикалық қиыншылықтарға төзе отырып рухани тазару орны ретінде қызмет еткен.

Бейсенбіден жұмаға қараған түнде Әзірет Сұлтанның қабіріне Түркістан діни фанаттары жиналып, бірнеше сағаттар бойы дұға оқып, әртүрлі түсініксіз әрекеттерімен, терең тыныстап трансқа кіреді» (Пашино, 1868: 66) деп сипаттайды. Орыс саяхатшысының сопыны діни фанат деп жазуы жаңсақ түсініктен туындағанымен,

сопылықтағы «Ғар» бөлмесін рухани тазару орны деп сипаттауы дәл берілген деп тұжырымдауға болады.

Н.И. Веселовский Қожа Ахмет Ясауидің жерасты бөлмесін былай сипаттайды (Kozha, Nurzhanov, Kpurko, 2021: 898-907): «Қамқоршылардың нұсқауымен мешіттен сұлтан Ахметтің үйін қарап көруге бардым. Ол қаладағы дуалдан 100 метр қашықтықта орналасқан. Бұл тұрғын үйдің Түркістандағы басқа құрылыстардан еш айырмашылығы жоқ және күйдірілмеген балшықтан жасалған үй мұншама ұзақ тұра алады дегенге сену қиын. Бұл жер Әзреттің үйі болды деп болжай аламыз. Қазіргі күйінде үй жақында салынған болуы мүмкін. Мұнда ешкім тұрмайды. Ол бірнеше бөлмелерден тұрады. Олардың бірінде, қабырғада, үш аршын төмен жер астына көлемі бес қадам және биіктігі адам бойындай кішкене шаршы тесікке өтетін өткел бар. Бұрыштағы шұңқырда үлкен емес ойық бар. Оның едені қамыс төсенішпен жабылған. Қорғаушылардың айтуынша, 60 жасында сұлтан осы жерге түсіп, өмірінің соңына дейін осында болған».

Бұл жазбада көрсетілген Қожа Ахмет Ясауидің тұрғын үйі қазіргі Қылует жерасты мешіті ішіндегі «Ғар» бөлмесінен бөлек тағы бір «Ғар» бар ма деген болжам жасауға болады. Себебі, қылует жерасты мешітіне бірнеше рет жүргізілген археологиялық қазба жұмыстары нәтижелерінен ол ғимараттың тұрғын үй болмағандығын көреміз. Қазіргі кезде Қожа Ахмет Ясауидің тұрғын үйінің орны деп қылует жерасты мешітінен 20-25 м жердегі «Жұма мешітінің» орны айтылып жүр. Ясауия мәдениетінің зерттеушісі өзбекстандық ғалым М.Хашимов Ясауидің «жер асты қылует мешіті» дәстүрге айналып, кейінгі шәкірттерінің көбі бірнеше жер асты мешітін салдырғандығын, мұндай түсініктің сопы-дегдарлардың бұл дүниенің баянсыз тіршілігінен безіп, оңаша Алламен үндесуді қалауынан туындағандығын айтады (Хашимов, 2001: 164). Бұл пір дәрежесіне көтерілген Қожа Ахмет Ясауи өмір сүрген тарихи аумақта бүгінгі күнге беймәлім бірнеше жерасты мешіті мен «Ғар» немесе шілдеханалардың болғандығына көзімізді жеткізе түседі. Дегенмен, Ясауи сопылық іліміндегі жерастына түсіп оңашалану қоғамнан бөлініп, адамдардан баз кешіп кетуді білдірмейді. «Ясауи халықты жер астында отырып емес, онымен бірге жүріп, тұтаса отырып кемелдікке үндейді. Ал, «қылует» – шілдехана деп аталатын қырық күндік рухты арылту әдісі ғана (Кенжетай, 2008: 231). Сондықтан, Қожа Ахмет Ясауи ілімінде «қылуетке түсу» немесе оңаша қалып құлшылық ету Ясауи тариқатының негізгі әдістерінің бірі ретінде қабылданды. Бұл дәстүр Қожа Ахмет Ясауи қайтыс болғаннан кейін де ғасырлар бойы жалғасып келді. Бұл туралы Фуат Көпрұлы мұнда «жылына бір рет Зұлқұджа айының оныншы жұлдызында көптеген адам қылуетке түседі. 1914 жылға дейін бес-алты мың кісінің әртүрлі діни рәсімдерге қатысып, Ахмет Ясауи кесенесін зиярат етеді» (Köprülü, 1984. 85) деген тарихи деректі келтіреді. Осылайша, оның қабірі мен шілдеханасы үздіксіз зиярат етіліп, көпшілік зікір салынатын және қылуетке түсіп оқшаулану арқылы сопының өзін тәрбиелейтін орталық қызметін атқарды.

Қорытынды. Сопылық адамды рухани адамгершілік тұрғысынан өзін өзі тәрбиелеу жолы. Бұл жолда адам нәпсісін, жүрегін, рухын әртүрлі дерттерден тазартып, дүнияуи қалаулардан бас тартады және жетілу жолына бет бұрады. Жоғарыда келтірілген ғалымдардың пікірлерін саралай отырып, Қожа Ахмет Ясауи жолындағы және басқа да сопылық тариқаттарда «Қылует» ұғымы ішінара өзгешеліктері болғанымен, мағыналас екендігі және оңашалану дәстүріндегі ұқсастықтар туралы қорытынды жасауға болады. Қылуетке түсу үшін мүрид қандай шарттарды орындауға тиіс болса, 40 күн қылует дәстүрін орындап болған соң, қылуеттен шығу үшін де бірнеше бұлжымас ережелерді орындауға тиіс болатын.

Тарихи деректер мен ғылыми зерттеу әдебиеттерін қорыта келе, қылуетке түсу мен шығу арасындағы орындалуға міндетті шарттарды былай тұжырымдап сипаттауға болады: Әрбір қылуетке түсуші мүрид шайхтың яғни, ұстаздың рұқсатын алу міндетті.

Рұхсат алу үшін бірнеше шәкірттердің ішінен білімімен, зейінімен, Аллаға деген шынайы махаббатымен басқалардан озық тұрған шәкіртке ғана ұстаз ризалығын береді. Қылуатке түсетін шәкіртін ұстазы өзі ертіп келіп, ғар бөлмесінде екі рәкат намаз оқып, содан кейін ғана мүридтың құлшылықты бастауына рұхсат етіледі. Қылуатке түскен әрбір мүрид санасы мен жүрегін басқаларға тілімен де, іс-әрекетімен де жамандық пен зиян келтіруден тазартуы міндетті. Оқшаулану орнына кіргенде, мешітке кіретіндей дәретпен тазарып, кәлима айтып, Аллаға толық мойынсұнған күйде кіруі шарт. Қырық күндік оқшаулану кезінде мүрид ораза тұтуы, ораза тұту арқылы нәпсіні тиыш ұстауға міндетті. Ауыз ашарға берілетін тағам да қатаң ережемен қалыптасқан, ыстық су, қара немесе қызыл тары сорпасы, соңынан қарбыз немесе айран. Оқшаулану орны (ғар) күн сәулесі түспейтін күңгірт жер болуы шарт. Сырттан жарық немесе ауа кіретіндей тесіктер мен терезелер болмауы керек. Осында оқшауланушы мүрид қырық күн бойы сәресіден ауызашарға дейін зікір салып, Алладан күналарын кешіруді сұрап құлшылық жасайды. Оқшаулану орнының (ғар) көлемі де ережеге сай жасалатын болған. Ғардың биіктігі ер адамның бойындай, ұзындығы сәждеге тең, ені отырған адам сиятындай болуы шарт. Есігі құбылаға қарауы, биік болмауы, сырттағы дыбыстар, дауыстар естілмеуі тиіс. Есік оңай ашылып – жабылуы, кілттенетін болғаны дұрыс. Оқшаулану орнына (ғар) тұрғын үй бөлмесі арқылы өтуге яғни, тұрғын үй ішінен ғар жасауға рұхсат етіледі. Қырық күндік құлшылықта мүридтің жеке қауіпсіздігі қамтамасыз ету мақсатында ғардың ауызғы бөлмесіне бір адамның болуына рұхсат етілген. Бірақ, оған бей-берекет қозғалуға, шулауға, құлшылықтағы мүридтің көңілін алаңдатуға тиым салынған. Құлшылық уақыты біткен кезде шайх кіріп, оқшаулану кезінде көрген түстерін тыңдап, жориды. Сол күні құрбандық шалынып, дәруіш жеке бөлмеден шығарылады. Сосын жуынып, киімін ауыстырады. Сол күні немесе келесі күні шалынған құрбандық етімен тамақтанып, арнайы ұйымдастырылған діни сауыққа қатысады. Қырық күндік құлшылықты сәтті аяқтаған мүрид белгілі бір деңгейде құрметті дәрежеге ие болады.

Сонымен қатар, бұл зерттеуде Қожа Ахмет Ясауи сопылық іліміндегі қылуат дәстүрі мен оның кесенесі маңындағы жерасты мешіті мен «шілдехана», «ғар» сияқты бөлмелері туралы деректерге талдау жасалып, болжамды тұжырымдар берілді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Крестковский, 1986 - Крестковский В.В. В гостях у Эмира Бухарского. Санкт-Петербург. 1986. 548 с.
2. Пашино, 1868 - Пашино П.И. Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки. Санкт-Петербург. 1868. 231 с.
3. Kozha, Nurzhanov, Krupko, 2021 - *Kozha M., Nurzhanov A.A., Krupko I., The Contribution of Researchers of the Russian Empire to the Study of Antiquities in Kazakhstan: the Case of N.I. Veselovsky // Bylye Gody. 2021. 16(2), P. 898-907.*
4. Köprülü, 1981 - *Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: DİB Yay. 1981. 560 s.*
5. Uludağ, 1997 - *Uludağ S. Halvet. Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfi. 1997. S. 386-395.*
6. Erkaya, 2019 - *Erkaya M. Manevi eğitim olarak halvet. Ankara: İlahyat. 2019. 397 s.*
7. Абуов, 1997 - Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмеда Яссауи. Алматы: Институт философии МН АН РК, 1997, 196 с.
8. Кенжетай, 2008 - Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Алматы: Арыс, 2008. 360 б.
9. Әлмашұлы, 1998 - Әлмашұлы Ж. Қызыр қонған Түркістан. Алматы: Санат. 1998. 207 б.

10. Кушенова, 2009 - Кушенова Ғ.И. «Ясауи жолындағы зікір мен қылуат дәстүрі»// Известия НАН РК. Серия общественных наук, 2009. №6. Б.123-125
11. Исаев М.С., Тұрсұн Х.М., Байболов Б.Қ. Қазақстандағы қылуат жерасты мешіттерінің тарихы мен қызметі (жазба және археологиялық деректерде) // Әл-Фараби атындағы ҚазҰПУ Хабаршысы (Тарих сериясы). 2021. №4, С. 141-147 İbn Manzûr, 1990 - İbn Manzûr. Lisânü'l-Arab. Beyrut: Daru Sadr. 1990. 237 s.
12. Asım Efendi, 1304 - *Asım Efendi*, Kamûs Tercümesi, Mabaai Osmaniye, İstanbul 1304, III, 805 s.
13. Uludağ, 1995 - *Uludağ S.* Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Marifet Yay. 1995. 386 s. Özelsel, 2002 - Özelsel M. Halvette 40 gün. – İstanbul: Kaknüs. 2002. 227 s.
14. İsmail Rasûhî Ankaravî, 2008 - İsmail *Rasûhî Ankaravî*, Minhacü'l-fukarâ Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf Istilâhları, haz., Safi Arpağuş, Vefa Yayınları, İstanbul, 2008, 276 s.
15. Тұяқбаев, 2000 - Тұяқбаев М. Түркістан сырлары. Алматы: Атамұра. 2000. 96 б.
16. Кенжетай, 2018 - Кенжетай Д. Қазақ мұсылмандығы және оның қалыптасу алғышарттары. – Астана: «Рухани құндылықтарды қолдау қоры» корпоративтік қоры. 2018. 248 б.
17. Gazzâlî, 1992 – *Gazzâlî. İhyau ‘Ulûmi’-d-dîn.* (Çev. Ahmet Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yay. 1992.
18. Ğirin, 2015 - Ğirin M. Semennûdî“de Halvet AnlayıĞı *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 20, Sayı 33, Ocak–Haziran, 2015, S. 36-56*
19. Hazini, 1995 - *Hazini Cevahiru’l-Ebrar Min Embac-i Bihar.* Yesevi Menakibnamesi. Haz. Cihan okuyucusu. Kayseri, 1995. 219 s.
20. Носа Ahmed Yesevi, 1993 - *Носа Ahmed Yesevi.* Divan–I Hikmet. Haz:Н.Вісе. Ankara: T.D.V. 1993. 229 s. (144 hikmet). X-14\28
21. Хашимов, 2001 - Хашимов М. Религиозные и духовные памятники Центральной Азии, Алматы: САГА, 2001, 255 с.

]Авторлар туралы:

Байболов Берік Қыстаубайұлы - «Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу бөлім басшысы, Қазақстан / Түркістан.

Шаметов Сакен Таласбекұлы - «Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу бөлімінің ғылыми қызметкері, Қазақстан / Түркістан

Уркинбаева Айгүл Жәнібекқызы -«Әзірет Сұлтан» ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ғылыми зерттеу бөлімінің ғылыми қызметкері, Қазақстан / Түркістан

About the Authors:

Berik Qystaubaiuly Baibolov — Head of the Research Department at the “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan / Turkistan.

Saken Talasbekuly Shametov — Research Fellow of the Research Department at the “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan / Turkistan.


Aigul Zhanibekkyzy Urkinbaeva — Research Fellow of the Research Department at the “Aziret Sultan” National Historical and Cultural Museum-Reserve, Kazakhstan / Turkistan.

Об авторах:

Байболов Берик Кыстаубайулы — руководитель научно-исследовательского отдела Национального историко-культурного музея-заповедника «Азрет Султан», Казахстан / Туркестан.

Шаметов Сакен Таласбекулы — научный сотрудник научно-исследовательского отдела Национального историко-культурного музея-заповедника «Азрет Султан», Казахстан / Туркестан.

Уркинбаева Айгуль Жанибеккызы — научный сотрудник научно-исследовательского отдела Национального историко-культурного музея-заповедника «Азрет Султан», Казахстан / Туркестан.

Дүйсенов Бағдат Даниярұлы 
ҚР ҒЖБМ ҒК Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, аға ғылыми
қызметкері, Қазақстан/Алматы
e-mail: bagdat75@inbox.ru

Қ.А. ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ АРАБ ЖАЗУЛЫ ЭПИГРАФИКАЛЫҚ ЕСКЕРТКІШТЕРІ

Андатпа. Мақалада Қ.А. Ясауи кесенесіндегі араб жазулы эпиграфикалық ескерткіштердің зерттелуі, сақталуы және кейбір құлпытасардың оқылуы жөнінде тың мәліметтер беріледі. Мақаланың мақсаты – кесенеді сақталған құлпытасарды зерттеп-зерделеу. Зерттеу материалдары – Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты қызметкерлерінің 2024 жылы Түркістан облысына іссапары кезінде жиналған мәліметтер. Зерттеу әдістері – эпиграфикалық ескерткіштерді зерттеуде қолданылатын тарихи, деректемелік, палеографиялық, текстологиялық, хронологиялық және салыстырмалы, салғастырмалы зерттеу әдістері қолданылды. Зерттеу нәтижелері жазулардың сипатын анықтау және онымен танысу болып табылады.

Кілт сөздер: эпиграфика, құлпытас, Ясауи, Түркістан, араб жазулы ескерткіштер

Abstract. The article provides new information on the study and preservation of Arabic language epigraphic monuments of the mausoleum of K.A. Yasawi, as well as on the reading of some tombstone monuments. The purpose of the article is to study and analyze the tombstone monuments preserved in the mausoleum. The research materials are data collected by the staff of the R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies during an expedition to the Turkestan region in 2024. The research methods used were historical, source studies, paleographic, textual,

chronological, as well as comparative methods used in the study of epigraphic monuments. The results of the study are to determine the nature of the inscriptions and their comprehensive study.

Keywords: epigraphy, tombstone monuments, Yasawi, Turkestan, Arabic-inscribed monuments

Аннотация. В статье приводятся новые сведения по изучению, сохранению арабоязычных эпиграфических памятников мавзолея К.А. Ясауи, а также по прочтению некоторых надмогильных памятники. Цель статьи – исследование и анализ надмогильных памятников, сохранившихся в мавзолее. Материалы исследования – данные, собранные сотрудниками Института востоковедения имени Р.Б. Сулейменова во время экспедиции в Туркестанскую область в 2024 году. В качестве методов исследования использовались исторический, источниковедческий, палеографический, текстологический, хронологический, а также сравнительно-сопоставительный методы, применяемые в изучении эпиграфических памятников. Результаты исследования заключаются в определении характера надписей и их комплексном изучении.

Ключевые слова: эпиграфика, надмогильные памятники, Ясауи, Туркестан, арабоязычные памятники

Қазақстанның оңтүстік өңірінде орналасқан Түркістан облысының араб жазулы эпиграфикалық ескерткіштері аса көп зерттелмеген. Қазақ құлпытасары бойынша ең көп зерттелген Қазақстанның батыс өңіріндегі лапидарлық мұралар. Арабжазулы эпиграфикалық ескерткіштердің мәтініне зер салып, жарыққа шығару жұмыстарын бертінгі жылдары қолға алып, ғылыми айналымға енгізіп, зерттеп жүрген Ә.Қ. Муминов, А.Ш. Нұрманова, Б.Д. Дюсенов сияқты қазақстандық ғалымдардың еңбектері айрықша

маңызды. Осының негізінде Қазақстанның батыс өңіріндегі «Шақпақ ата жерасты мешіті мен қорымының эпиграфикасы» (Шақпақ-ата, 2009), «Сейсем ата қорымының арабжазуындағы эпиграфикасы» (Сейсем Ата, 2015), «Абат-Байтақ» қорымының арабжазулы эпиграфикалық ескерткіштері» (Muminov, Dyussenov 2023) сияқты кітаптар жарық көрді. Бұл кітаптар қазақ даласындағы арабжазулы эпиграфикалық ескерткіштердің мәтінін тану жолындағы кәсіби-ғылыми еңбектердің алғашқы қарлығаштары.

Қазақстанның оңтүстік өңіріндегі эпиграфикалық ескерткіштерді зерттеуге арналған бірлі-жарым ғылыми еңбектердің бастысы ретінде «Қожа Ахмет Ясауи кесенесі» атты Ахмет Ясауи мазарының архитектуралық эпиграфикасын зерттеуге арналған кітап-альбомын (Қожа Ахмет, 2010) атауға болады. Бұдан бөлек, М. Қожаевтың «Арыстанбаб және оның кесенесі» (Қожаев 1996: 1-48), С. Ақылбектің «Арыстан баб мазаратындағы құлпытастар» (Ақылбек 2000: 1-40), М. Тұяқбаевтың «Түркістанда жерленген тарихи тұлғалар» (Тұяқбаев 2000: 1-96) және т.б. кітапшалар жарық көрді. Бұл кітаптардан бөлек, жарық көрген ғылыми мақалалар бар. Аталған авторлардың мақалаларынан бөлек, Қарнак құлпытастарына қатысты Д.С. Байгунаков пен Г.Е. Сабденовалардың «Мусульманские надгробные памятники Карнак (Туркестанская область) как историко-археологический источник» атты мақаласы назар аудартады (Байгунаков, Сабденова: 2021: 167-178). Мақалада қорымдағы құлпытастардың формалары кеңінен зерттеліп, 9 топқа топтастырып қарастырылған. Қазақстанның оңтүстік өңірінде сақталған арабжазулы эпиграфикалық ескерткіштерді зерттеу өте өзекті тақырып болып табылады. Белгілі бір кезеңдері киелі Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи мазары, қасиетті Қарнак қасындағы Имам Бахили қорымы, Отырар қаласы жанындағы Арыстан баб кесенесі сияқты тарихи орындардың қасында жерленіп, басына құлпытас орнату мәдениеті ерекше орын алғаны әрі мұсылман баласы үшін сакралдық таным болғаны тарихтан мәлім. Түркістан облысы аумағындағы эпиграфикалық ескерткіштердің біршамасы зерттеліп жарияланды. Әйтсе де, әлі де зерттеушісін күтіп жатқан құпиялы құлпытастар баршылық. Осы олқылықтың орынын толтыру үшін Түркістан қаласындағы Қ.А.Ясауи кесенесінің құлпытастарын зерттеу мақсатында Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты қызметкерлері 2023 жылы Түркістан облысының эпиграфикалық ескерткіштерін зерттеуді қолға алып, ғылыми экспедицияға барған болатын. Осы экспедиция барысында Қожа Ахмет Ясауи кесенесінен біршама құлпытастар табылып, оларды фотоға түсіріп, сипаттамасын жазып, тастағы жазуларын оқып, аудармасын жасап, зерттеу алаңына тарттық.

Әзірет Сұлтан кесенесі мен Рабия Сұлтан Бегім кесенесінен табылған құлпытастардың жалпы көрінісі былай болып келеді:

- Рабияға Сұлтан Бегім кесенесінен – 7 құлпытас;
- Кіші Ақсарай бөлмесіндегі 18 құлпытас, кейбірі оқылды;
- Үлкен ақсарай бөлмесінен біреу, Қазыбек бидің құлпытасы;
- Ақсарай дәлізінен 3 құлпытас. Олар: 1) Ханаби Серкеұлы хиджра жыл бойынша (1768-112 1878); 2) Дана бибі х.ж. 1007 ж (– 1597 ж); 3) белгісіз.
- Зияратхана дәлізінен 5 құлпытас. Олар: 1) Қожа Ахмет Ясауидің құлпытасы;
- 2) Қожа XVI ғ; 3) Әмірзада Әли XVI ғ; 4) Шуджа ад-дин Хилал мырза XVI ғ;
- 5) Тоқтамыс XVI ғ;
- Жолбарыс хан дәлізінен 4 құлпытас. Олар: 1) Бақи сұлтан Мір Қалани XVI ғ. жартысы;
- 2) белгісіз; 3) Қожа Дәуіт Мұхамед; 4) Шурджа ад-дин мырза XV ғ.
- Абылай хан дәлізінен 4 құлпытас. Олар: 1) Абылай хан XVIII ғ.; 2) Хадиша сұлтан XVI ғ. басы;
- 3) Белгісіз;
- 4) Қорана бибі Хиджра бойынша 1100 ж – (1689 ж.).

Барлығын қосқанда 42 құлпытас профессионалды фотографтардың қызметі арқылы фотоға алынды. Сонымен қатар, 1995 жылы ғалымдар А.К. Муминов пен Б.М. Бабаджановтар жасаған құлпытас экстапжадары уақытша пайдалануға алынды.

Құлпытастарды зерттеу барысында бұрынғы зерттеулерде жасалған топтастыруларға өзгерістер енуі де мүмкін. Бұл туралы белгілі ғалым Б. Бабаджановтың пікірі мынадай болып келеді: «Құлпытас эпиграфикасын зерттеу қабылданған классификацияларға түзетулер енгізуге түрткі болады» дейді (Бабаджанов, 2023: 209). Себебі, құлпытастың түрлері әлі де толық нақтыланбаған. Ол жөнінде белгілі этнограф тарихшы С.Е. Әжіғалиевтің пікірі мынадай болып келеді: «Алайда, «қабіртастарға» қолданылып жүрген құлпытас терминін –қабірдің үстіндегі көлденең сатылы құрылымның тас құрылыстарына (қазақ тілінің бірқатар сөздіктерінде, жекелеген басылымдарда бар) қолдану дұрыс емес: «қабіртастарды» анықтау үшін «қабіртас» термині қолданған қолайлы» (Azhigaly 2023: 24). Қ.А. Ясауи кесенесінде көбіне көп қабіртастары кездеседі.

Түркістан өңірінде құлпытастар көлденең сатылы құрылымдар болып келеді. Алайда, адамдар мен ғылыми еңбектерде оларды жиі «құлпытас» деп атайды. Профессор С. Әжіғалидің ұсынысы өте орынды. Алайда, біздің зерттеуімізде біз «құлпытас» терминін қолдандық, өйткені оны аймақтағы құлпытастарды зерттеген мамандар осылай атады. Зерттеу барысында түсініспеушіліктерді болдырмау үшін біз «құлпытас» терминін таңдадық. Сонымен қатар, «қабір тас» термині қазақстандық зерттеушілер арасында ғылыми ортада аса танылмағандығын атап өткен жөн. Осы терминдерді анықтау үшін және ортақ шешімге қол жеткізу үшін арнайы конференция өткізген дұрыс деп санаймыз.

Келесі кезекте Қ.А. Ясауи кесенесінде кездескен кейбір құлпытастардың суреті мен сипаттамасы және оқылуы мен аудармасын бергенді жөн көрдік.

Әзірет Сұлтан кесенесі. Кіші Ақсарай бөлмесі

№ 002

80x15, 5x20 см. Құлпытас мәрмәр көктас. Алдыңғы бетінде эпитафия шығыңқы рельефті қашалған, жазуы оқуға келеді.

Алдыңғы беті:



Мәтін:

٨٨٢١. مرحوم خواجه اته ابن توره محمود سلطان المرحوم المغفور الشریف مَرَقْد ٥ َدَّ َا

Аудармасы:

Бұл қабір шариф кешірілген марқұм Сұлтан Махмұт Төре ұлы Атақожа марқұм. 1288/1872.

№ 004

90x12x10 см. Құлпытас мәрмәр көктас. Алдыңғы бетінде эпитафия шығыңқы рельефті қашалған, жазуы оқуға келеді.

Алдыңғы беті:



Мәтін

تعالى الله رحمةا قورسباى بن ميرزا پکان

Аудармасы:

Бекен мырза Құрысбайұлы. Оған Алла тағаланың рахымы болсын!

№ 017

Құлпытас мәрмәр көктас. Алдыңғы бетінде эпитафия шығыңқы рельефті қашалған, жазуы оқуға келеді.

Алдыңғы беті:



Мәтін:

ابن نقيب خواجه الله جنيد مرسد ابن نقيب خوجه حان ابن نقيب خواجه اكبر على المرحوم المغفور شريف ذهامرقد
نقيب خواجه الله اسد ابن نقيب خواجه عالم

Аудармасы:

Бұл жерленген шариф кешірілген марқұм Әлиакбар қожа нақиб ибн Ханқожа нақиб ибн Мәрсед Жүниейдолла қожа нақиб ибн Алим қожа нақиб ибн Асадолла қожа нақиб

Оң жағы:

Мәтін:



بِالنَّيِّبِ الْأَعْمَلِ الْإِنَّمَا سَلَّمَ وَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ قَالَ , اللَّهُ رَسُولُ صَدَقَ يَاتِ

Аудармасы: Алланың Елшісі (Оған Алланы салауаты мен сәлемі болсын) айтқан: Ниетпен жасалған амал оңай, Алланың Елшісіне сеніңіз.

Кесенедегі әрбір құлпытастың төрт қырының да суреттері алынды. Алдымен алдыңғы беті, сосын оң жақ қыры, сол жақ қыры және артқы жағының фотолары түсіріліп тіркелді, одан соң араб жазулы мәтіні сыни мәтін ретінде араб графикасында терілді. Оның астында

қазақ, орыс, ағылшын тілдеріндегі аудармасы жасалды. Болашақта Қ.А. Ясауи кесенесінде сақталған арабжазулы эпиграфикалық ескерткіштердің толыққанды зерттелген кітап-альбомын шығару өте қажет.

Қазақ топырағында сақталған қасиетті қорым-қоралар мен ежелгі ескерткіштер еліміздің тамырлы тарихының куәгері және танымал тұлғалардың есімі жазылған құнды құжаттар. Желдің өтінде, күннің астында күннен күнге тозып, өз зерттеушілерін күтіп тұрған құпиялы құлпытастардың сырын ағытып, түйінін шешіп, көпшілікке танытып, ғылыми айналымға енгізу – келешекте зерттелетін зерделі жұмыстар әлі де өз жалғасын табуы тиіс.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Ажигали, 2023 – Ажигали С.Е. Казахские кулпытасы – аналоги якутских сэргэ: ареал, типология, генезис // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2023. №4(45). С. 20-36.
2. Акылбек, 2000 – Арыстан баб мазаратындағы құлпытастар. Эпиграфические памятники кладбища Арыстан-Баб. Шымкент: Арыс, 2000. 40 с.
3. Бабаджанов, 2023 – Бабаджанов Б.М. Социальная семантика эпиграфики надгробий золотоордынского Хорезма (по археологическим находкам XX века). Археология Казахстана. 2023. № 2 (20). С. 203–221.
4. Байгунаков, Сабденова, 2021 – Мусульманские надгробные памятники Карнак (Туркестанская область) как историко-археологический источник // Поволжская археология. № 4 (38), 2021. С. 167–178.
5. Қожа Ахмет, 2010 – Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi / Құрастырушылар Ә.Қ. Муминов, М.Б. Қожа, С. Моллақанағатұлы, М.Ж. Садықбеков, Ж.М. Нұрбеков. Қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде. Издание второе, переработанное и дополненное. – Алматы: «Эффект» ЖШС, 2010. – 208 б.
6. Қожаев, 1996 – Қожаев М. Арыстанбаб және оның кесенесі. Шымкент: Жібек жолы баспасы, 1996. 48 б.
7. Сейсем Ата, 2015 – Сейсем Ата қорымының араб жазуындағы эпиграфикасы – Арабграфическая эпиграфика некрополя Сейсем Ата – Arabographic Inscriptions of the Sisem Ata Necropolis / Кіріспе, құрастыру, араб, парсы, түркі тілдерінен аударма, көрсеткіштер А. Қ. Муминов, А. Ш. Нұрманова, Н. А. Құлбаев. Ғылыми консультант М.С. Нұрқабаев. Ағылшын тіліне аударма Нил Робинсондікі / Жауапты редакторы Б.М. Бабаджанов. – Астана, 2015 – 160 б.
8. Тұяқбаев, 2000 – Тұяқбаев М. Түркістанда жерленген тарихи тұлғалар. Алматы, 2000. 96 б.
9. Шақпақ-ата, 2009 – Шақпақ-ата жерасты мешіті мен қорымының эпиграфикасы / Муминов, Ә. Қ., Нұрманова, А. Ш.; ред. Б. М. Бабаджанов - Алматы: Дайк-Пресс, 2009. - 223 б., фотосурет. Альбом. – (Қазақстанның эпиграфикалық ескерткіштері. - Мәдени мұра мемлекеттік бағдарламасы бойынша; «Мәдени мұра» өңірлік салалық бағдарламасы, Мәтіні қазақ, орыс және ағылшын тілдерінде Библиогр.: б. 213 – 978-601-7170-83-7(мұқ.)

Автор туралы:

Дүйсенов Бағдат Даниярұлы - ҚР ҒЖБМ ҒК Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, аға ғылыми қызметкері, Қазақстан/Алматы

About the author:

Bagdat Daniyaruly Duissenov — Senior Research Fellow at the R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies under the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, Kazakhstan / Almaty

Об авторе:

Дуйсенов Бағдат Даниярович — старший научный сотрудник Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан, Казахстан / Алматы

ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІ. ИССЛЕДОВАНИЕ ЯСАУИ. YASAWI STUDIES

«ӨЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК
ЯСАУИТАНУ ҒЫЛЫМИ ОРТАЛЫҒЫ

<https://journalyasawicenter.com>
ISSN 3134-8440 eISSN 3134-8459

Devin DeWeese 

Professor Emeritus, Indiana University, Bloomington, USA/ Bloomington
e-mail: deweese@iu.edu

THE SUFI TREATISE ASCRIBED TO ISMĀ'ĪL ATA: NOTES ON AN EARLY YASAVĪ SOURCE IN TURKIC

Аңдатпа. Бұл мақалада XIV ғасырдың басындағы Ясауи дәстүрінің көрнекті өкілі Исмаил Атаға телінетін түркі сопылық трактатына қысқаша талдау ұсынылады. Оның түпнұсқалығын толық дәлелдеу мүмкін болмаса да, еңбектің Ясауи дәстүрінің ерте кезеңіне тән екендігін

Ясауи сопылық дәстүрінің түркі әдеби мұрасы XIV ғасырдың және шын мәнінде Исмаил Атаға сенімді түрде телінетін трактат нұсқасын сақтап қалуы мүмкін екенін көрсететін бірнеше белгі бар. Осындай белгілердің бірі – Ахмет Ясауидің алған және кейін өзінің рухани мұрагерлеріне тапсырған хирқа, яғни сопылық шапанның берілуі туралы еңбектегі ерекше баяндау. Бұл баяндау осы баяндаманың негізгі өзегін құрайды. ортасына жатқызуға болатын бір ғана еңбекті және сол дәуірге, тіпті одан да ертерек кезеңге тән болуы мүмкін, бірақ нақты мерзімдеу мүмкін емес салыстырмалы түрде аз ғана өзге шығармаларды қамтиды. Менің ойымша, XIV ғасырдың ортасына анық жатқызуға болатын жалғыз еңбек – Исмаил Атаның ұлы Қожа Исхақтың көлемді шығармасы. Бұл еңбек екі редакцияда белгілі және менің, профессор Муминовтың, сондай-ақ Өзбекстан мен Ресей ғалымдарының қатысуымен дайындалған жуырдағы бірлескен зерттеуде сипатталған. Сол зерттеуде айтылғандай, Қожа Исхақ шығармасының қолжазбаларында көбіне бірнеше қосымша мәтіндер кездеседі, олардың ішінде исламдандыру туралы баяндау аталған жинақтың негізгі тақырыбы болған [1:44–50 (орысша), 74–80 (ағылшынша)]. Ал тағы бір көлемдірек қосымша мәтін осы қысқаша баяндаманың нысаны болып табылады.

Кілт сөздер: Исмаил ата, Ахмет Ясауи, Қожа Исхақ, сопылық дәстүр, қолжазба

Abstract. This paper offers a brief assessment of a Turkic Sufi treatise ascribed to Ismā'īl Ata, a prominent figure of the Yasavī tradition from the early 14th century; though its authenticity cannot be decisively demonstrated, there are several indications that it indeed goes back to an early phase of the Yasavī tradition, and may indeed preserve a version of a treatise reliably ascribable to Ismā'īl Ata. One such indication is the work's distinctive account of the transmission of the *khirqa*, or Sufi robe, received by Aḥmad Yasavī and passed on to his spiritual descendants; this account will be the focus of this presentation.

The Turkic literary legacy of the Yasavī Sufi tradition includes a single work that can be dated as early as the middle of the 14th century, and a relatively small number of other works that might go back to that era, or perhaps even earlier, but cannot be unequivocally assigned to such an early date. The one work I believe can clearly be shown to date to the mid-14th century is the extensive work of Khwāja Ishāq, the son of Ismā'īl Ata, which is known in two redactions, as outlined in a recent collaborative study involving myself, Professor Muminov, and other scholars from Uzbekistan and Russia; as discussed in that work, manuscripts of Khwāja Ishāq's work often include several supplementary texts, including the narrative of Islamization that was the central focus of that volume [1:44-50 (Russian), 74-80 (English)]. Another, longer supplementary text is the subject of this brief report.

Keywords: Ismā'īl Ata, Ahmad Yasavi, Khwāja Ishāq, Sufi tradition, manuscript

Аннотация. В данной статье представлен краткий анализ тюркского суфийского трактата, приписываемого Исмаилу Ате, видной фигуре ясавийской традиции начала XIV века; хотя его подлинность не может быть однозначно доказана, существует несколько признаков того,

что он действительно относится к раннему этапу ясавийской традиции и, возможно, представляет собой версию трактата, достоверно приписываемого Исмаилу Ате. Одним из таких признаков является характерное для этого произведения описание передачи хирки, или суфийской одежды, полученной Ахмадом Ясави и переданной его духовным потомкам; именно это описание станет предметом данного исследования.

Тюркское литературное наследие ясавийской суфийской традиции включает в себя единственное произведение, датируемое серединой XIV века, и относительно небольшое количество других произведений, которые могут относиться к той эпохе или, возможно, даже раньше, но которые нельзя однозначно отнести к столь ранней дате. Единственным произведением, которое, как мне кажется,

можно однозначно отнести к середине XIV века, является обширный труд Ходжи Исхака, сына Исмаила Аты, известный в двух редакциях, как описано в недавнем совместном исследовании с участием меня, профессора Муминова и других ученых из Узбекистана и России; как обсуждается в этой работе, рукописи труда Ходжи Исхака часто включают несколько дополнительных текстов, в том числе повествование об исламизации, которое было центральной темой этого тома [1:44-50 (русский), 74-80 (английский)]. Другой, более длинный дополнительный текст является предметом этого краткого отчета.

Ключевые слова: Исмаил Ата, Ахмад Ясави, Ходжа Исхак, суфийская традиция, рукопись

The text in question is found only in copies of the untitled redaction of Khwāja Ishāq’s work, and is a Sufi “treatise” (risāla) ascribed to Khwāja Ishāq’s father, i.e., to Ismā’īl Ata himself; if authentic, it would thus push back the literary legacy of the Ismā’īl Atā’ī tradition by a generation, into the first half of the 14th century. Its authenticity is by no means certain, but it is clear that it was produced no later than 1103/1692, the date of the earliest manuscript copy. Other copies of the work date only to the 19th century.

Against its authenticity may be noted the significant fact that this treatise bears none of the clearly archaic linguistic features known from at least one copy of the work Khwāja Ishāq; that work is also represented by 19th-century copies, and by one manuscript from the late 17th century, in which the language has undergone significant ‘modernization’ from what we would expect in a 14th-century work, but one old copy bears telltale signs of phonological and orthographic archaisms that point to the 14th century. In the case of the treatise ascribed to Ismā’īl Ata himself, however, we have only the ‘modernized’ versions, and although the text occasionally shows signs of an older layer of linguistic elements, it is for the most part indistinguishable from ‘normative’ Chaghatay Turkic.

In favor of its authenticity, or at least of its antiquity, is a brief passage, near the beginning, that in effect praises Ismā’īl Ata; it is framed as a ḥadīth in which the Prophet Muḥammad ‘predicts’ the career of Ismā’īl Ata. Though his ḥadīth would have to be judged spurious, it is noteworthy that it is cited in one other source I have identified, an obscure hagiographical work (possibly entitled Riyāz al-awliyā) produced in the second half of the 16th century by a Kubravī shaykh of Central Asia; its citation in that work suggests, but cannot wholly confirm, the likelihood that the Kubravī author was familiar with the treatise ascribed to Ismā’īl Ata, and ‘borrowed’ the putative ḥadīth from a copy of that work.

Another possible indication of the work’s likely antiquity involves its discussion of the Sufi dhikr, which bears no sign of a focus on a key issue—the vocal or silent character of the dhikr—that would undoubtedly have been addressed in a work of later origin. Yet another element of the treatise’s contents offers even stronger evidence of its antiquity, as discussed in more depth below.

With regard to the work’s date, finally, there is in fact an explicit statement about when it was written, in a ‘colophon’ of sorts that is included in all three full copies of the text; the two different versions of this passage present problems of both interpretation and chronology,

and ultimately are mostly unhelpful in terms of narrowing down a temporal ‘window’ for the composition of the treatise.

This ‘colophon’ affirms that “the account that is written in this text [occurred] at the time when Ismā‘īl Ata, God’s mercy be upon him, came from among the people of Bukhārā, freed from captivity;” this refers to a period, difficult to date, referred to in the brief ‘biography’ of Ismā‘īl Ata found in the work of his son Ishāq Khwāja, in which we are told that Ismā‘īl Ata fell into captivity among the infidels of the Dasht-i Qipchāq at the time of his father’s martyrdom by the same infidels, and then eventually made his way to Khwārazm, Bukhārā, and Samarqand before returning to his native region of Qazghirt. The ‘colophon’ goes on to affirm—and here there are two different versions—that Ismā‘īl Ata either was 14 years old when he took his father’s place, or sat in his father’s place for 14 years. The final ‘clue’ given in this ‘colophon’ affirms that Ismā‘īl Ata’s assumption of his father’s role occurred in “the year when Sulṭān Maḥmūd Ṭāyī became ruler.” Without here going into the various possible meanings, or garblings, of the name assigned to this ‘ruler,’ suffice it to say that no clear date can be established on the basis of any possible identification proposed for him.

The work is structured in a brief introduction and six chapters of unequal length. The introduction lays out the circumstances of the work’s composition, affirming that Ismā‘īl Ata wrote it on the occasion of the licensure of one of his disciples, called Pīr ‘Alī b. Bāy Témūr Andūgānī (though the nisba is written unclearly), who is further identified as a seeker from Turkistān; he was told to return to his own people and summon them to the path of God, just as Khwāja Aḥmad Yasavī had done in his time. In the interest of time, I will refrain from outlining the contents, and limit my comments to the important fifth chapter, which deals with the lineage of the transmission of the khirqa, or Sufi robe, through Aḥmad Yasavī. It is, above all, the anomalous presentation of the lineage of masters through whom the Yasavī khirqa was transmitted that leads me to believe that this treatise ascribed to Ismā‘īl Ata might indeed be authentic; there are other signs pointing in the same direction, but the work’s presentation of a transmission lineage known from no other source suggests that it may indeed go back to a quite early period of the Yasavī tradition.

The fifth chapter begins with a short account of the origins of this khirqa, in paradise, and then shows Ismā‘īl Ata recounting the transmission of this khirqa, in a lineage that serves as a silsila for Khwāja Aḥmad Yasavī: the Prophet wore it for several years and then gave it to ‘Alī, who wore it for 35 years and then passed it to Shaykh Ḥasan Baṣrī; the latter wore it for 18 years and 14 days, and then transmitted it to Shaykh Ḥabīb ‘Ajamī, who wore it for 55 years. Without making clear whether that figure includes the seven years during which the khirqa was preserved in a chest (ṣandūq), i.e., without being worn by a particular saint, the account then dispenses with the length of time each figure wore the khirqa, and simply gives the chain of transmission.

From Shaykh Ḥabīb ‘Ajamī, it passed to Shaykh Dāwūd Ṭāyī, then to Shaykh Ma‘rūf Karkhī, then to Shaykh Sarī Saqaṭī, then to Shaykh Abū’l-Faḥr—clearly meaning Abū’l-Faḥr Sarakhsī—and then to “Shaykh Abū Sa‘īdī [sic] Bū’l-Khayr;” from the latter it passed to one intermediary, identified as “Shaykh Najm al-Dīn Ṭūsī,” and it was he who passed it on to Shaykh Aḥmad Yasavī. After that, the account ends, the khirqa reached “the shaykhs of this time, down to the present moment.” The phrasing here thus refrains from explicitly claiming that the khirqa was in the possession of Ismā‘īl Ata, though we might argue that this is implied.

Two preliminary points should be made with respect to this lineage, beyond the fact that it is marked by a significant chronological gap (between Sarī Saqaṭī and Abū’l-Faḥr Sarakhsī). The first is that in making Aḥmad Yasavī part of an initiatory lineage traced through the famous 11th-century shaykh of Khurāsān, Abū Sa‘īd b. Abī’l-Khayr (d. ca. 1041), it is in

conformity with our earliest known reference to Aḥmad Yasavī, in a work from the first half of the 13th century, which affirms that he performed the dhikr using the same formula as that used by the Sufī community of Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr, namely, the divine name “Allāh” (as opposed to the formula “lā ilāha illā'llāh” employed by the circle of Yūsuf Hamadānī, and, according to a parallel account, the followers of Abū'l-Najīb Suhraḡardī as well).

The second is that a handful of other sources—Ḥazīnī's *Jāmi' al-murshidīn* (16th-century), the *Lamaḡāt min nafaḡāt al-quḡs* of ʿĀlim Shaykh ʿAlīyā āḡī (early 17th century), and the *Manāqīb* of Nūr al-Dīn Baṡīr (15th century?)—mention “*Najm al-Dīn Ṭūsī*” among the Sufi teachers of Aḥmad Yasavī, but without placing him in a specific lineage of *khirqā* transmission; indeed, some of those other sources link this *Najm al-Dīn Ṭūsī* with a specific aspect of Aḥmad Yasavī's Sufi training, identifying him as Yasavī's shaykh for spiritual retreats (*khalvat*). Different ‘specializations’ are assigned, in those sources, to the other major figures often identified as Aḥmad Yasavī's teachers, Yūsuf Hamadānī and Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhraḡardī, suggesting that assigning such specific roles served as a way of ‘reconciling’ the conflicting traditions about Aḥmad Yasavī's spiritual training, and that the inclusion of *Najm al-Dīn Ṭūsī* among those assigned such a role is an indication that such a figure was indeed known, and perhaps fairly prominent, among the shaykhs who were said to have been teachers of Aḥmad Yasavī.

More broadly, as noted, the ‘lineage’ of transmission shown in the treatise ascribed to Ismāʿīl Ata is of considerable significance for ignoring both the most commonly given initiatory lineage for Aḥmad Yasavī, traced through his supposed master, shared with the spiritual ancestor of the *Khwājagān* and the *Naqshbandī* tradition, Yūsuf Hamadānī, and the lineage traced for Aḥmad Yasavī in several other works chiefly of Yasavī provenance

(including those of Ḥazīnī, from the late 16th century, and the *Lamaḡāt*, from the early 17th, but also a handful of sources from earlier in the 16th century, and even from the mid-15th), through Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhraḡardī. The treatise is unique among sources I have encountered in ignoring these two figures entirely, and in identifying only *Najm al-Dīn Ṭūsī* as the master of Aḥmad Yasavī.

It is, as suggested, the utter obscurity of *Najm al-Dīn Ṭūsī*—of whom no other record exists, despite the extensive hagiographical ‘coverage’ of the Sufi circle of Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr—that suggests his authenticity as a figure linked to Aḥmad Yasavī. As the earliest reference to Yasavī confirms, Yūsuf Hamadānī was a prominent Sufi, and both Abū'l-Najīb Suhraḡardī and his nephew Shihāb al-Dīn ʿUmar Suhraḡardī were extraordinarily important figures in 12th- and 13th-century Sufism; if there was uncertainty or dispute regarding Aḥmad Yasavī's spiritual training, as conflicting traditions suggest there certainly was, it would be only natural to find claims about his links to such prominent figures as Hamadānī or the Suhraḡardīs. Such claims would have had the effect of situating Aḥmad Yasavī within a well-known and influential ‘brand’ of Sufi teaching and practice, in addition to ascribing him a prestigious teacher. In the case of *Najm al-Dīn Ṭūsī*, his obscurity makes him an odd candidate to latch onto for either prestige or wider ‘brand’ connection; in the latter regard, if he were known among the disciples or descendants of Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr, we might argue that this was the brand connection that was evoked by showing him as the source of Aḥmad Yasavī's *khirqā*, his own individual obscurity and lack of evident prestige notwithstanding, but the treatise ascribed to Ismāʿīl Ata is, after all, our only source to link *Najm al-Dīn Ṭūsī* to Abū Saʿīd b. Abī'l-Khayr.

Considered from a different perspective, the obscurity of the figure identified as Aḥmad Yasavī's master in the treatise ascribed to Ismāʿīl Ata may speak also to the antiquity of that treatise: it suggests that the work was indeed written before the far better-known claims about Aḥmad Yasavī's Sufi lineage were formulated and cemented in Sufi literature and lore (a process that culminated only in the *Rashaḡāt-i ʿayn al-ḡayāt*, from the early 16th century,

though some Yasavī sources continued to present ‘alternative’ traditions for more than a century afterwards). Indeed, the obscurity of Najm al-Dīn Ṭūsī may serve as a likely sign not only of the antiquity, but of the veracity as well, of the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata, which likely preserved an early, and possibly accurate, tradition that was not yet ‘countered’ by claims of Aḥmad Yasavī’s discipleship under the much better-known figures of Hamadānī and Suhrawardī.

At the same time, however, there is good reason to be careful in arguing about the ‘veracity’ of the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata on the specific point of the identity of Aḥmad Yasavī’s master; this is so not only because arguing that the obscure Najm al-Dīn Ṭūsī was the real master of Aḥmad Yasavī does not yield much in terms of concrete connections or associations, but because what it presents is simply evidence of the existence of a particular tradition, or assertion, about Yasavī’s spiritual training that may have been in circulation quite early in the historical development of the Yasavī tradition—an assertion or tradition, to be sure, that cannot be as easily accounted for as those stressing Yūsuf Hamadānī or Shihāb al-Dīn Suhrawardī. In other words, the arguable antiquity of the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata might make it a more authoritative source regarding Yasavī’s lineage, but not necessarily. The point is that all the traditions about Aḥmad Yasavī’s spiritual training were most likely devised for specific motives that need not have included the preservation of a historically accurate account of who his actual master(s) were. It is thus more prudent to recognize all these traditions, including the one advanced in the treatise ascribed to Ismā‘īl Ata, as contingent and perhaps conjectural claims, based on incomplete information and on assertions that may have meant different things in different times.

Literature cited

1. Devin DeWeese, Ashirbek Muminov, Durbek Rahimjanov, and Shavasil Ziyadov, with Alfrid Bustanov, *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions, Vol. I: Opening the Way for Islam: The Ishaq Bab Narrative, 14th-19th Centuries / Islamizatsiia i sakral'nye rodoslovnnye v Tsentral'noi Azii: Nasledie Iskhak Baba v narrativnoi i genealogicheskoi traditsiakh, Tom 1: Otkrytie puti dlia islama: rasskaz ob Iskhak Babe, XIV-XIX vv. -Almaty: Daik-Press, 2013.*

Автор туралы:

Девин ДеУиз — Индиана университетінің эмерит-профессоры, АҚШ/ Блумингтон

About the author:

Devin DeWeese - Professor Emeritus, Indiana University, USA/ Bloomington

Об авторе:

Девин ДеУиз — почётный профессор (Professor Emeritus) университета имени Индиана, США /Блумингтон

МАЗМҰНЫ - CONTENTS - СОДЕРЖАНИЕ

1-бөлім	Section 1	Раздел 1
ЯСАУИТАНУ: ДІНТАНУ ЖӘНЕ ТЕОЛОГИЯ	YASAWI STUDIES: RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY	ЯСАВИЕВЕДЕНИЕ: РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ
САЙПУЛЛА МОЛЛАҚАНАҒАТҰЛЫ		
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ ҚАБІРХАНА ЕСІГІНДЕГІ ЖАҢА ЭПИГРАФИКА: ЯСАУИ ЕСІМІ МЕН ЛАҚАПТАРЫ 5		
Батырхан Болатбек Шәденұлы		
ЯСАУИ ІШІМІНІҢ ТҮРКІЛІК ИСЛАМДАҒЫ ОРНЫ 10		
GOODARZ RASHTIANI		
KHWAJA AHMAD YASAWI AND HIS LEGACY IN PERSIAN SOURCES AND RESEARCHS 17		
ALI RAFET ÖZKAN		
AHMED YESEVI HIKMETLERI PERSPEKTIFINDEN 21. YÜZYILDA KAZAK ET- NO-KÜLTÜREL KIMLIĞI VE TOPLUMSAL BÜTÜNLÜK: ÇAĞDAŞ MEYDAN OKUMA-LAR VE YESEVI’NIN MIRASI 30		
<hr/>		
2-бөлім	Section 2	Раздел 2
ЯСАУИ МҰРАСЫ: ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ	YASAWI HERITAGE: LANGUAGE AND LITERATURE	НАСЛЕДИЕ ЯСАВИ: ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА
САВБОРОВ НУРБОЙ		
AHMED YESEVÎ İLE YUNUS EMRE’NIN HIKMETLERİNDE EDEBÎ VE İRFÂNÎ ETKİLER 39		
HOSSEIN KHOSHBATENI		
PIR-I MUĞAN, HOCA AHMET YESEVÎ’NIN DIVAN-I HIKMET’İNDE VE İRAN EDEBİYATINDAKİ SŪFÎ ŞAİRLERE ETKİSİ 46		
ПЫЛЕВ АЛЕКСЕЙ ИГОРЕВИЧ		
ПОЭТИЧЕСКАЯ АВТОБИОГРАФИЯ ХОДЖИ АХМАДА ЙАСАВИ В «КАЗАНСКИХ» СБОРНИКАХ «ДИВАН-И ХИКМАТ» ИЗ ФОНДОВ БИБЛИОТЕКИ СПБГУ (ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА И АСПЕКТЫ СОДЕРЖАНИЯ)..... 58		
АЙМУХАМБЕТ ЖАНАТ ӘСКЕРБЕКҚЫЗЫ		
ЯСАУИДІҢ «ДИУАНИ ХИКМЕТ» ДАСТАНЫ МЕН ДАНТЕНІҢ «ҚҰДЫРЕТТІ КОМЕДИЯ» ПОЭМАСЫНДАҒЫ ЖҰМАҚ БЕЙНЕСІ 68		

3-бөлім	Section 3	Раздел 3
ЯСАУИТАНУ: ӘЛЕУМЕТТІК- ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР	YASAWI STUDIES: SOCIAL AND HUMANITARIAN RESEARCH	ЯСАВИВЕДЕНИЕ: СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
İŞİK ZEKERİYA <i>OSMANLI KAYNAKLARINA GÖRE HOCA AHMED YESEVÎ</i> 78		
ШАМЕТОВ САКЕН ТАЛАСБЕКҰЛЫ БАЙБОЛОВ БЕРІК ҚЫСТАУБАЙҰЛЫ УРКИНБАЕВА АЙГУЛ ЖӘНІБЕКҚЫЗЫ <i>ҚЫЛУЕТ ЖӘНЕ ОҚШАУЛАНУ ДӘСТҮРІ</i> 89		
ДҮЙСЕНОВ БАҒДАТ ДАНИЯРҰЛЫ Қ.А. ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ АРАБ ЖАЗУЛЫ ЭПИГРАФИКАЛЫҚ ЕСКЕРТКІШТЕРІ 100		
DEVIN DEWEESE THE SUFI TREATISE ASCRIBED TO ISMĀ‘ĪL ATA: NOTES ON AN EARLY YASAVĪ SOURCE IN TURKIC 107		